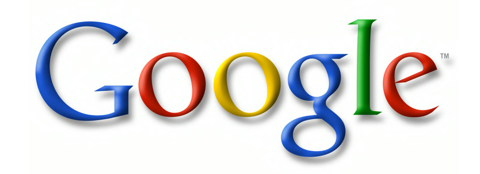



UC-NRLF
$B 110 079

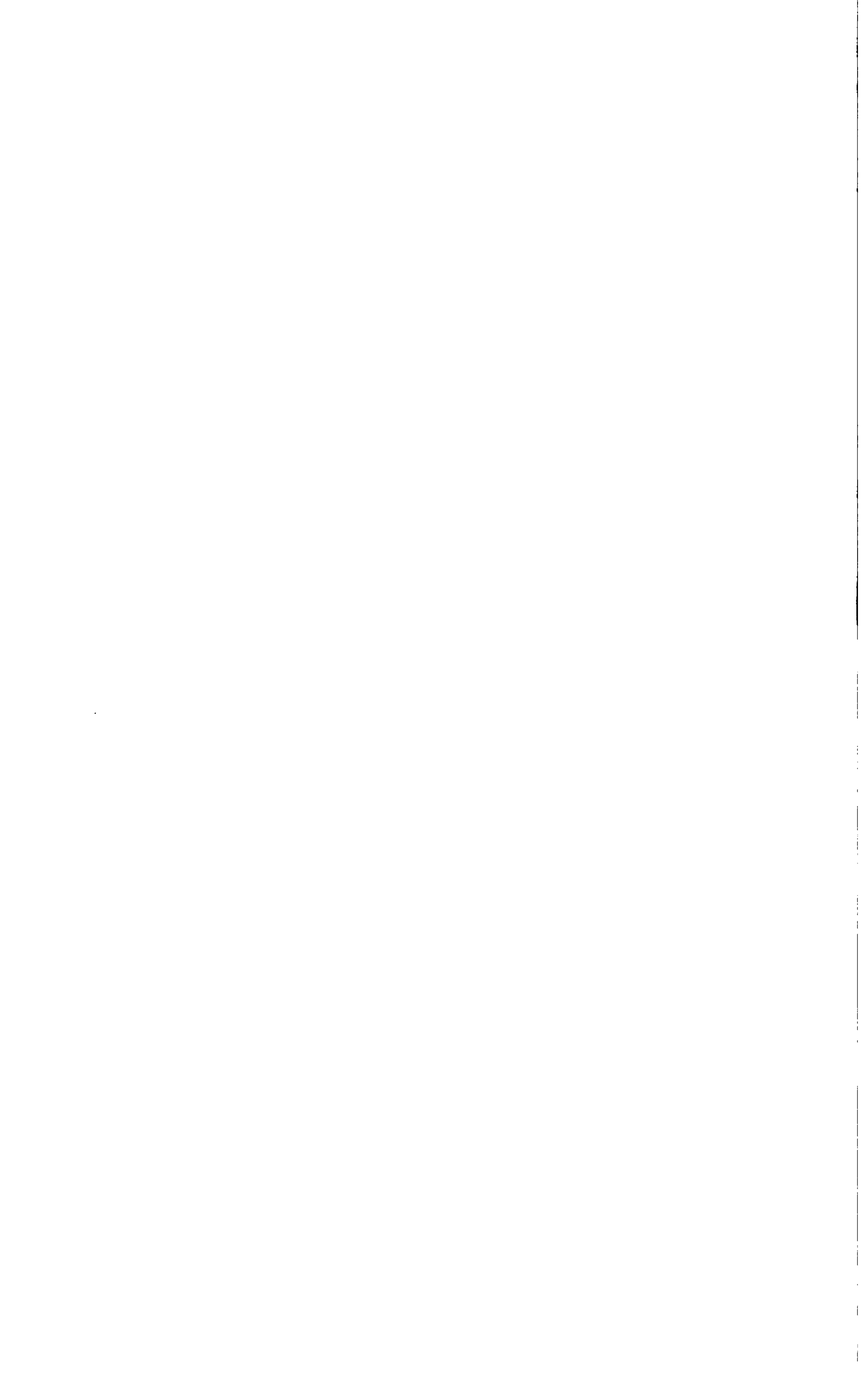












SCHIR HA-SCHIRIM

שיר השירים

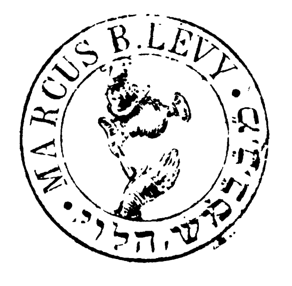
ODER DAS

SALOMONISCHE HOHELIED

ÜBERSETZT UND KRITISCH ERLÄUTERT

VON

DR. H. GRAETZ,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BRESLAU.





WIEN, 1871.
WILHELM BRAUMÜLLER,
K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTSBUCHHÄNDLER.



Vorwort.

Hoffentlich ist die Zeit nicht mehr so fern, dass man zur Würdigung der biblischen Schriften den kirchlichen Maassstab ganz und gar nicht mehr anwenden wird. Denn es ist immer noch ein Ueberrest der kirchlichen Anschauung, wenn man das babylonische Exil als Scheidegrenze zweier Literaturepochen annimmt, die Kraft, Tiefe und Blüthenpracht der hebräischen Literatur jenseits dieser Grenze setzt, diesseits aber mit dem Untergang der prophetischen Gnadenzeit den Verfall eintreten lässt. Oberflächliche Schematisten haben sogar aus geschichtsphilosophischen Prämissen die Schlussfolgerung gezogen, dass mit dem Wegfall der Vorbedingungen, welche in der vorexilischen Zeit wirksam waren, und mit dem Wechsel der Phase in der nachexilischen Constituirung des Judenthums Kraftabnahme und Welken der hebräischen Poesie sich haben nothwendiger Weise einstellen müssen. Strenggläubige Supranaturalisten und ungläubige Naturalisten stimmen seltsamer Weise in diesem Punkte überein, den nachexilischen Produktionen der biblischen Literatur eine untergeordnete Stellung und einen geringeren Werth beizulegen. Bei dieser Beurtheilung kommen ganz besonders die Hagiographen zu kurz und können nicht ihre rechte Würdigung finden. Denn nach der gangbaren Annahme müssten die künstlerisch angelegten, poetischen und geistestiefen hagiographischen Schriften ausschliesslich der vorexilischen

Epoche zugewiesen werden. Aber diese Annahme wird schon von den bisher gewonnenen Resultaten der Bibelkritik widerlegt, und je tiefer man auf Inhalt, Form, Sprachcolorit und besonders zeitgeschichtliche Tendenz der Hagiographen eingeht, desto mehr drängt sich die Ueberzeugung auf, dass sie mit wenigen Ausnahmen gerade der nachexilischen, und noch mehr, ein grosser Theil derselben der griechisch-macedonischen Epoche angehören.

Hat nicht die Kritik die Thatsache zur Gewissheit erhoben, dass die meisten und auch die dichterisch schönen Psalmen in der nachexilischen Epoche und zum Theil während der Makkabäerkämpfe, also in der macedonischen Zeit gedichtet wurden? Der letztern Zeit gehört das Buch Daniel an; darüber herrscht gegenwärtig keine Meinungsverschiedenheit mehr. Die Chronik und der Annex oder Schluss derselben, Esra und Nehemia, streifen an dieselbe Zeitgrenze an. Ferner reflektiren Anfang und Ende der Sprüche unverkennbar nachexilische Zustände und Stimmungen. Die Dialoge des Buches Hiob werden allerdings von der Kritik in die vorexilische Periode gesetzt. Allein sie kann sich doch der Betrachtung nicht erwehren, dass der Prolog und Epilog in demselben nachexilische Vorstellungsweisen und Sprachelemente zeigen, und muss sich zu dem misslichen Geschäfte bequemen, diese vom Ganzen zu trennen und in verschiedene Zeiten zu verlegen. Jedenfalls gehört ein Theil des Buches Hiob ebenfalls der nachexilischen Zeit an. Nimmt man noch die Klagelieder Jeremiä hinzu, im Beginne des babylonischen Exils gedichtet, so zählt man eine ganze Reihe von hagiographischen Schriften der nachexilischen Zeit und kann nicht läugnen, dass diese ebenfalls literarische und poetische Gestaltungskraft besessen hat.

So blieben von dem Complex der Hagiographen nur vier *Megillot* übrig. Nun gehört das Buch Esther unbestritten derselben Zeit an, und das Buch Kohélet wird

gegenwärtig allgemein und sogar von supranaturalistischen Exegeten in dieselbe Zeit gesetzt. Ich glaube in meinem Commentar dazu durch Argumente, welche bisher von keiner Seite erschüttert wurden, bewiesen zu haben, dass es gar der herodianischen Regierungszeit angehört. Was das Buch Ruth betrifft, so glaube ich beweisen zu können, dass es seiner Tendenz und Sprache nach ein Produkt der helenischen Zeit ist, was einige Kritiker bereits geahnt, aber nicht scharf und bestimmt genug durchgeführt haben. So gehören also auch die meisten *Megillot* dem nachexilischen Literaturkreise an, und das Hohelied bliebe allein davon übrig als Ausnahme, da es von sämmtlichen Kritikern der vorexilischen Epoche vindicirt wird.

Im Folgenden habe ich mich bemüht den Beweis anzutreten, dass das hohe Lied keinesweges eine Ausnahme bildet, dass es vielmehr in der macedonischen Zeitepoche, kurz vor dem Ausbruche der hellenistischen Apostasie in Judäa, ein halbes Jahrhundert vor den Makkabäerkämpfen, gedichtet wurde, und dass es nur durch diese Voraussetzung seiner Räthselhaftigkeit entkleidet und durchgängig verständlich und durchsichtig wird. Obwohl scheinbar ein harmloses, nur der Poesie dienendes Gedicht, verräth das Hohelied doch zeitgeschichtliche Momente genug, dass man daraus mit Leichtigkeit, allerdings nach tieferem Erfassen seiner Sprache und seiner Tendenz, die spätere Abfassungszeit desselben fixiren kann. Ich habe allerdings, was mir unerlässlich scheint, freie Kritik dabei walten lassen. Voraussichtlich werde ich mit meiner Auslegung des Hohenliedes auf eben so viel Widerspruch stossen, wie mit meiner Auslegung des Buches Kohelet. Aber ich hoffe für meine Untersuchung den Beifall derer zu gewinnen, welche mit der Kritik Ernst machen und nicht bei Halbheiten stehen bleiben.

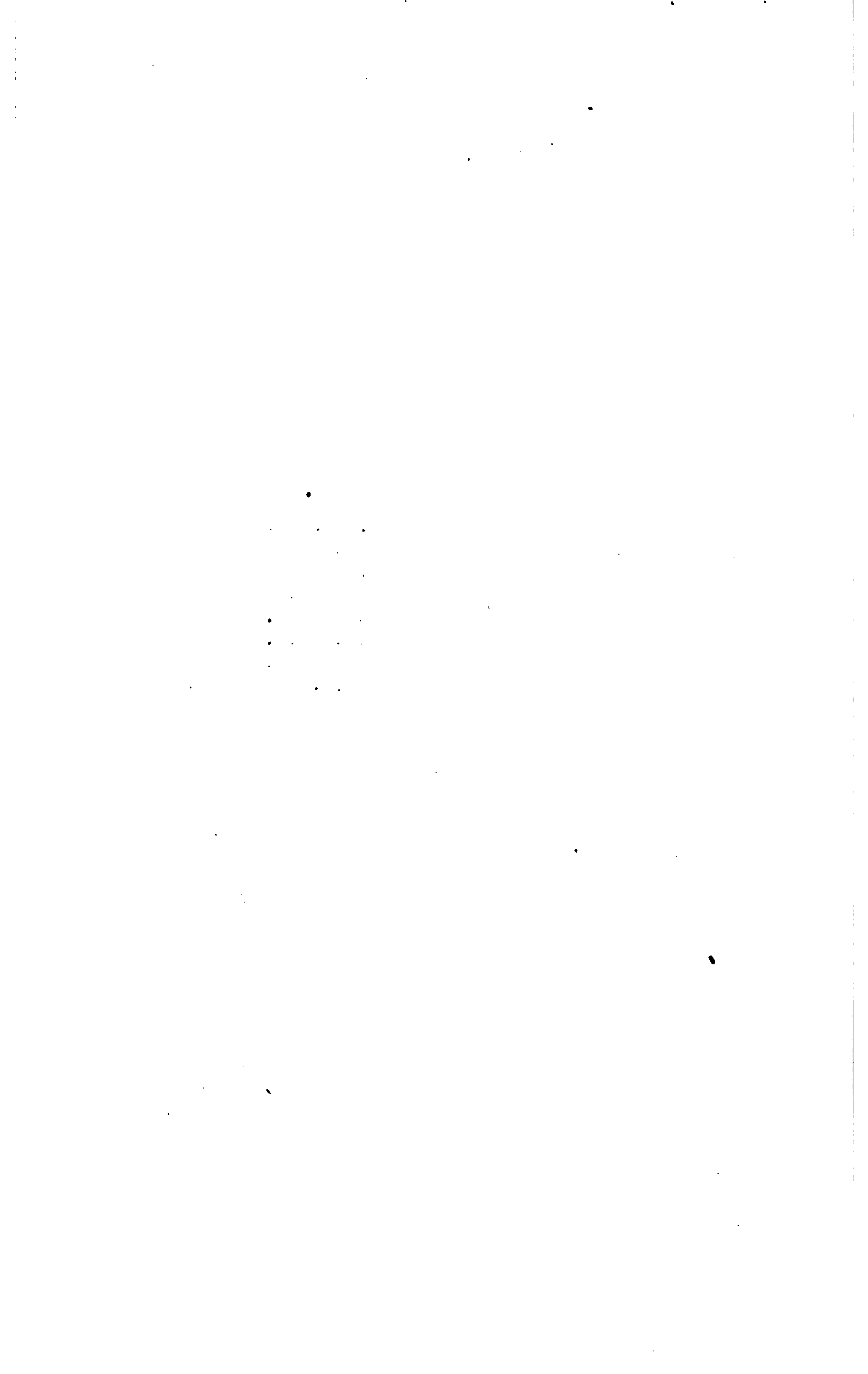
Ich hege überhaupt die Ueberzeugung, das der gegenwärtige Standpunkt der Exegese, der sich an Ewald anlehnt, sich bereits überlebt hat, und dass neue Bahnen gesucht

werden müssen. Die Untersuchung über die Tendenz, den geschichtlichen Hintergrund und die Bedeutung der Hagiographen in der Entwickelungsgeschichte des israelitischen Volkes und in der Entfaltung des hebräisch-biblischen Schriftthums, muss überhaupt einer Revision unterworfen werden. Meine Arbeit über Kohélet und das Hohelied will eben ein tieferes Verständniss der gesammten hagiographischen Literatur anbahnen und die Thatsache feststellen, dass — da nun eben der grösste Theil dieser Literatur der nachexilischen Zeit angehört — diese keinesweges des heiligen Geistes baar war.

Breslau, 1. September 1871.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.





Einleitung.

Das Hohelied ist eine wunderbare Kunstschöpfung der hebräischen Muse, das in der Poesie der alten Völker kein Seitenstück hat. Die Liebe, dieses unerschöpfliche Thema für die Poesie, so alt wie die Welt und sich mit jeder Generation verjüngend, so mannigfach besungen, ist niemals naturgetreuer geschildert worden als in diesem Liede. Die Sapphischen Liebeslieder, so weit sie erhalten sind, Theokrit's Liebesidyllen, das indische *Gita-Govinda* halten nicht im entferntesten einen Vergleich damit aus und noch weniger die Anakreontischen Erotika und die lateinischen Nachbildungen derselben. Die Tiefe der Empfindung, die Zartheit und Weichheit des Liebesgeflüsters, der Schmelz und die Lieblichkeit, die Feinheit der Wendungen, der Bilderreichthum im schönsten Ebenmaass gehalten, von denen nur selten ein Gleichniss das ausgebildete Schönheitsgefühl verletzt, und das Ganze aus dem Hintergrunde malerischer Naturpoesie heraustretend, finden sich in keinem Gedichte dieses Genre's so vereint wieder. Es ist ein ewiger Frühling darüber ausgegossen, ein rosiger Schimmer darüber verbreitet; es grünt und blüht und duftet in demselben wie in einem Zaubergarten. Man müsste selbst Dichter sein, um die poetische Bedeutsamkeit des Hohenliedes anschaulich machen zu können. In der That hat Herder, um die Schönheiten desselben voll heraustreten zu lassen, einen beinah poetischen Commentar dazu geliefert. Für das Verständniss des Hohenliedes wäre es allerdings förderlich gewesen, wenn sich Aesthetiker seiner angenommen hätten. Göthe, welcher

dieses Lied bewunderte, sich für die verschiedenfache Auslegung desselben interessirte und auch ein feines, nachempfindendes Organ für die Poesie aller Völker hatte, er hätte die Composition desselben in helles Licht setzen können, wenn er die Scheu vor den hebräischen Vocal- und Accent-Strichen und Punkten hätte überwinden können. Und so ging es mit allen übrigen Aesthetikern; sie verstanden das hebräische Original nicht und mussten, wenn sie sich dafür interessirten, zu Uebersetzungen ihre Zuflucht nehmen. Die Uebersetzungen wurden meistens von sogenannten Orientalisten oder Hebraisten angelegt, die nur sehr wenig ästhetischen Geschmack hatten. Die Orientalisten waren zudem durchschnittlich Theologen, und als solche betrachteten sie es aus ihrem eigenen dogmatischen Gesichtspunkte, erklärten und übersetzten es nach seinem fertigen System, legten einen fremden Maassstab daran an und wischten öfter mit täppischer Hand den feinen Blüthenstaub davon ab. So ist das Hohelied heutigen Tages noch nicht in seiner ganzen poetischen Fülle und Tiefe erkannt.

Denn ebenso wie es, so weit es verstanden wird, Anmuth und Zartheit offenbart, ebenso zeigt sich darin Dunkelheit und Anstössigkeit, so weit es sich dem oberflächlichen Verständnisse entzieht. Ganz besonders vermisst der erste Blick darin eine gedankliche Reihenfolge und einen logischen oder auch poetischen Zusammenhang. Göthe nannte es daher, von Herder's Auslegung beeinflusst, „eine liebliche Verwirrung, fragmentarisch zusammengeworfene, über einander geschobene Gedichte" (im West-Oestlichen Divan). Von der Seite des einheitlichen Zusammenhangs bietet das Hohelied allerdings für das vollkommene Verständniss grosse Schwierigkeiten, welche die Exegese auf mannigfaltige Weise zu überwinden unternahm, ohne jedoch ihre Aufgabe glücklich zu lösen, wofür die Verschiedenheit der Auslegung das sprechendste Zeugniss ablegt.

Die Exegese des Hohenliedes hat übrigens eine Geschichte und ist von einer Art Fatum beherrscht, dem Bücher wie Menschen unterliegen. Als dieses Buch zum ersten Male zur Aufnahme in die Kanon-Sammlung präsentirt wurde — und

dieses geschah sehr spät, etwa um 90 der nachchristlichen Zeit (vergl. weiter unten), — stiess es auf Gegner, welche wahrscheinlich an dem erotischen Charakter desselben Anstoss nahmen. Indessen seine Freunde waren in der Majorität, und so wurde es heilig gesprochen, gedeckt durch den König Salomo, dessen Name an der Spitze stand oder aus dem Texte entnommen wurde. Aber wie kann ein Liebeslied, ein Dialog unter Verliebten einen heiligen Charakter haben? Oder auch, wie kann sich der weise König mit Liebeständeleien abgegeben und die Liebe besungen haben? Diese Fragen mussten beseitigt werden, oder vielmehr sie waren bei der Kanonisirung des Hohenliedes schon beseitigt. Man kannte bereits ein Mittel, Anstössiges in der heiligen Schrift zu vertuschen oder wegzudeuteln. Dieses Mittel bot die von den alexandrinischen Juden eingeführte Allegoristik, die es gut verstand, den Wortsinn zu beseitigen und ihm einen höheren, philosophischen, typischen oder anagogischen Sinn unterzulegen. Diese allegorische Auslegungsart der heiligen Schrift hatte auch in Palästina unter dem Namen Agada Eingang gefunden. Sie half über die Verlegenheit hinweg: Die Liebesergüsse, die erotischen Schilderungen, die verliebten Dialoge im Hohenliede dürften nicht in ihrer nackten Natürlichkeit aufgefasst, sondern müssten in einem höhern, allegorischen Sinne genommen werden. So wurde das Hohelied in der Synagoge Jahrhunderte lang ausgelegt, und diese Auslegung wurde besonders für die Predigt benutzt. Die Kirche, welche der Synagoge die Predigtform entlehnte, nahm auch die agadische Allegorese des Hohenliedes mit hinüber, nur substituirte sie dafür andere Typen aus ihrem Kreise. Die Ablagerungen der homiletisch-allegorischen Auslegung des Hohenliedes bilden in der Synagoge der *Midrasch* und das *Targum* zu demselben und in der Kirche die patristischen Homilien, Commentarien und Catenen dazu, von Origenes bis auf Maximus Confessor. Durch diese Autorität sanctionirt, wurde der natürliche Wortsinn gar nicht mehr erkannt. Die Leser sahen den Text lediglich durch die allegorische Brille an. Nüchterne Ausleger desselben blieben vereinzelt, wurden in der Synagoge zum Schweigen

gebracht und in der Kirche verketzert. Luther brachte die allegorische Auslegung aus dem Katholicismus in den Protestantismus hinüber, und wenngleich er ihr eine andere Wendung gab, so wollte er doch den Text nicht im buchstäblichen Sinne aufgefasst wissen.

Erst im achtzehnten Jahrhundert trat im Beginne der Aufklärungsepoche ein Rückschlag gegen das Uebermaass der Allegorisirung ein. Hatte diese in jedem Worte des Hohenliedes eine tiefe Mystik erblickt, so fand der poesielose Rationalismus in jedem Zuge desselben grobsinnliche, fast lascive Erotik. Dadurch wurde das schöne Kunstwerk nach der anderen Seite total verkannt. Bezeichnend für den eingetretenen Umschwung in der Auslegung des Hohenliedes ist es, dass der Tonangeber im rationalistischen Kreise, Joh. David Michaelis, in seiner Uebersetzung des alten Test. mit Anmerkungen für Ungelehrte (1769) das Hohelied davon ausgeschlossen hat. Natürlich; ist es ein unzüchtiges Liebeslied, so wäre es ja sündhaft, die Phantasie erbauungsbedürftiger Leser damit zu beflecken! Es wurde zur Literatur der Ovid, Catull, Properz geworfen.

Indess ist die ätherische Poesie des Hohenliedes selbst für den wenig geschärften Blick denn doch zu durchsichtig und anziehend, als dass dieses Verdammungsurtheil der Rationalisten hätte für die Dauer Platz greifen können. Gerade die Plumpheit, mit der die rationalistische Schule dieses Kunstwerk behandelte, forderte die Apologie desselben heraus. Herder, der poetische Theologe, hat zuerst das Hohelied von dem Makel befreit, den die Rationalisten ihm angeheftet hatten. „Einen Myrthenhain der Liebe aus so alten Zeiten also entweiht, jedem vorübergehenden Auge preisgegeben, die Grazie des Hohenliedes, diese Schwester der Unschuld, sogar in öffentlichen Lehrstunden als eine Unzüchtige entschleiert und erröthende Jünglinge an ihr und an dem Buche, das sie enthält, vielleicht auf Zeitlebens gebrandmalt und geärgert zu sehen und zu hören — freilich das stach mir in Herz und Nieren“*). Herder hat dem

*) Salomons Lieder der Liebe 1777. S. 68 Ausg. von 1827.

Hohenliede, um es vor beschmutzender Verkennung zu retten, förmlich Ritterdienst geleistet. Aber er hat im heissen Kampf ihm auch Wunden beigebracht. Auch er hat, wie allgemein anerkannt ist, einen falschen Gesichtspunkt aufgestellt und zu neuer Verkennung und Misswürdigung desselben Anlass gegeben. Herder zerstückelte nämlich das Lied in mehrere Lieder, die zwar sämmtlich von Salomo gedichtet seien, aber keinen Zusammenhang haben. Es ist nach Herder „eine Reihe schöner Perlen auf eine Schnur gefasst"*). Zweierlei Stimmen glaubte er darin zu vernehmen, die einer naiven, schüchternen Hirtin, eines schmucklosen Mädchens auf offener Flur, von der Sonne verbrannt, aber in den natürlichen Reizen bezaubernd, und die einer Favoritin des Salomonischen Harems, die von Salben duftet und von Wein und Liebe berauscht ist. Herder gab die Einheit der Composition preis, um das Einzelne zu retten. Doch auch nach einer anderen Seite hin hat seine Auffassung des Hohenliedes zur Verkennung beigetragen. Herder erblickte darin weiter nichts, als die Verherrlichung der Liebe, allerdings der natürlichen „keuschen" Liebe, aber doch immer der Liebe.

Neben dieser Auffassung des Hohenliedes bildete sich eine andere aus, welche darauf ausging, die Einheit der Composition festzuhalten. Liebesdialoge in demselben legten es nah, dass es einen dramatischen Bau habe, was schon der Kirchenvater Origenes angedeutet hat: *Epithalamium libellus, id est nuptiale carmen, in modum mihi videtur dramatis a Salomone conscriptus***). Der Erste, welcher es von diesem Gesichtspunkte aus erklärte, war — so viel bekannt ist — Georg Wachter***), der es als ein scenisch

*) Auch Mendelssohn scheint das Hohelied als eine Reihe zusammenhangsloser Lieder angesehen zu haben. Er übersetzte es, ehe noch Herder's Auslegung veröffentlicht war; gedruckt wurde seine Uebersetzung erst nach seinem Tode.

**) Origenis in Cantica Canticc. homiliae quatuor, Anfang.

***) Das Hohelied des Salomo (mit seiner vorgesetzten Einleitung und Abtheilung als eines geistlichen Singspieles) von G. W. Memmingen 1722.

abgetheiltes Singspiel ansah. Der Zweite, welcher es dramatisch behandelte und in Scenen setzte, hüllte sich noch mehr als Wachter in Anonymität: Joh. Kasp. Jakobi (Pred. in Celle). Die allegorische Auslegung war noch zu mächtig, und so fürchtete er mit seiner weltlichen Auffassung des Hohenliedes den Zorn der Sanftmüthigen zu erregen. Jakobi's Behandlung des Hohenliedes ist aber ausserordentlich plump und war nicht geeignet, Anhänger für die Hypothese des Drama zu gewinnen.

Ueberhaupt sind beide Gesichtspunkte, die dramatische und die fragmentarische, Anfangs nur obenhin ohne exegetisch-wissenschaftliche Begründung und ohne philologisch-archäologischen Apparat aufgestellt worden. Sie nehmen sich wie gute Einfälle aus; ihre Urheber waren nicht im Stande, die zwingende Nothwendigkeit derselben auf wissenschaftlichem Wege nachzuweisen. Es verging mehr als ein halbes Jahrhundert, ehe diese beiden Hypothesen die philologisch-exakte Begründung erhielten. Die Drama-Hypothese wurde wissenschaftlich von Umbreit und Heinrich Ewald (1820, 1826) und die Fragmenten-Hypothese von Döpke und Magnus (1829, 1842) durchgeführt. Der Letztere ging am weitesten in dieser Annahme. Er entdeckte etwa zwanzig Lieder und Liederfragmente im Hohenliede und zwar aus den verschiedensten Zeiten, die ältesten Partien, wenn auch nicht aus der Salomonischen Zeit, doch wenigstens aus der Zeit vor 750 v. C., und die jüngsten „wegen der Geschraubtheit der Sprache“ etwa aus der Zeit des babylonischen Exils, aus der Epoche des Propheten Ezechiel.

I. Stand der Exegese des Hohenliedes.

So weit reicht die Entstehungsgeschichte der Auslegung zum H.L. Der allegorische Standpunkt, wenn auch von einigen Spätlingen festgehalten, ist eben so überwunden, wie der profan-erotische. Die wissenschaftliche Exegese sucht in dieser Composition lediglich das einfache philologische Verständniss, und vindicirt ihr einen ethischen Hintergrund. Viel ist zwar durch diese Errungenschaft nicht ge-

wonnen; im Grunde sind nur Hindernisse beseitigt, welche eine zugleich einfachere und tiefere Auffassung erschwert haben. Immer stehen noch zwei entgegengesetzte Standpunkte einander gegenüber: der fragmentarische und der dramatische. Denn die Definition, das H.L. sei „eine lyrische Dichtung mit dramatischen Elementen und einer idyllischen Erzählung als Grundlage", ist eine oberflächliche Charakterisirung und eine unbegründete Ausgleichung. Die Fragmentisten leugnen geradezu den dramatischen und die Dramatisten den lyrischen Charakter des H.L. In den letzten zwei Jahrzehnden ist indess die Fragmenten-Hypothese so ziemlich um ihren Credit gekommen. Sie hat seit Heiligstedt (1848) und Lessner (1851) keine neuen Anhänger gefunden; Sander's Auslegungsversuch im fragmentarischen Sinne, auf Grund von Rebenstein's (Bernstein's) Zerstückelung, kann wegen geringen Werthes nicht als Zuwachs angesehen werden. Ueberhaupt kann die Fragmenten-Hypothese durch die eingehende Beweisführung Hartmann's und Delitzsch's ebenfalls als überwunden gelten. Da es auch für unsere Untersuchung wichtig ist zu constatiren, dass dieser Hypothese jede Berechtigung und Stichhaltigkeit abgeht, wollen wir die Beweise zusammenstellen, welche für die Einheit der Composition sprechen.

1) Es ist nicht zu leugnen, dass die beiden Hauptfiguren, welche im H.L. verherrlicht werden, sagen wir Sulamit und ihr Freund (דוד), im ganzen Buche denselben Charakter haben und dieselben Empfindungen reflektiren.

2) Der Name Salomo's und des Königs (המלך) kommen in verschiedenen Partien vor.

3) Die Töchter Jerusalems oder Zions (בנות ירושלם)*) bilden im ganzen Buche eine Art stehenden Chors; sie werden öfter angeredet und sprechen selbst einmal.

4) Gleichlautende Intercalar-Verse kommen in verschiedenen Theilen vor: השבעתי אתכם בנות ירושלם und דמה לך דודי לצבי.

*) Einmal בנות ציון III Ende.

5) Fragen der Verwunderung: מי זאת עולה und מי זאת הנשקפה wiederholen sich in verschiedenen Theilen drei Mal.

6) Ueberhaupt wiederholen sich dieselben Wörter durch den ganzen Verlauf: היפה בנשים, ferner שאהבה נפשי, dann auch עד שיפוח היום, endlich das nur im H.L. vorkommende Wort רעיתי und noch andere. Ueberhaupt ist das Sprachcolorit durchweg dasselbe.

7) Es ist auch ein gewisser Fortschritt in der Composition bemerkbar.

a) *Fortschritt der Jahreszeit.* Zuerst wird die Zeit vorgeführt, als der Winter eben vorüber ist und der Frühling beginnt (II, 11—13), dann wird der Frühsommer geschildert, der bereits frische Früchte geliefert hat (VII, 13—14). Dort steht der Weinstock erst in Blattknospe (הגפנים סמדר), und hier trägt er schon Blüthen (VI, 11. VII, 13).

b) *Fortschritt in der Handlung.* Der Freund fordert seine Freundin auf, mit ihm einen Ausflug ins Freie zu machen, was sie zart abweist (II, 10. 17), wiederholt (IV, 6); endlich willigt sie scheinbar ein, ihn ins Freie zu begleiten (VII, 12—14).

c) *Fortschritt im zutraulichen Verhalten.* Zuerst hat ihre gegenseitige Liebe noch den naiven Charakter zweier Kinder, etwa wie die zwischen Paul und Virginie. Allmälig steigert sich die Leidenschaft des Freundes, er verlangt mehr von ihr (VI, 5. VII, 9. 10), und sie weist eben so zart den Ungestümen ab (VIII, 1. 2).

Bei dieser *Gleichartigkeit* oder wenigstens *Aehnlichkeit* der verschiedenen Partien kann man die Einheit der Composition und Einheit des Verf. als erwiesen annehmen. Mit Recht bemerkt Delitzsch: „Der Eindruck der Einheit, den das H.L. macht, ist ebenso unabweisbar, als der Nachweis dieser Einheit schwierig ist. — Wer überhaupt Sinn für Einheit eines Kunstwerkes menschlicher Rede hat, wird von dem H.L. den Eindruck einer äussern Einheit erfahren, welche jede Berechtigung zur Ausscheidung verschiedenartiger und verschiedenzeitiger Bestandtheile ausschliesst.“ Auch die übrigen tonangebenden Ausleger, *Ewald*, E. *Meier*,

Hitzig und Andere haben die Einheit des H.L. anerkannt. Göthe selbst, der, wie erwähnt, es früher als eine Sammlung fragmentarischer Lieder ansah, ist später gelegentlich der Recension des Umbreit'schen Commentars davon zurückgekommen und hat gewissermaassen mit seiner ästhetischen Autorität die Gleichartigkeit sanctionirt: „So löst sich der epische Unzusammenhang doch in einen Zusammenhang auf." — Also, wenn das H.L. nicht eine Perlenschnur an einander gereihter Lieder, nicht eine Blumenlese aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Dichtern ist, so ist es ein Drama. Dieser Standpunkt ist gegenwärtig der herrschende geworden, nachdem die meisten und die competentesten Ausleger sich dahin ausgesprochen und es in diesem Sinne interpretirt haben. Diesen Punkt müssen wir daher sorgfältig untersuchen, ob das H.L. den Charakter eines Drama haben kann oder thatsächlich hat, oder ob es nicht einer ganz andern poetischen Gattung angehört. Mit dieser Frage stehen zwei andere in innigem Zusammenhange: Hat das H.L. eine Tendenz und welche? Welchem Zeitalter gehört es an? Die Untersuchung dieser drei Fragen führt uns *in medias res.*

Die Drama-Hypothese hat allerdings auf den ersten Blick etwas Bestechendes. Die dialogische Form, welche sich durch das Ganze ziehet, der stehende Chor der Töchter Jerusalems, die Aufführung einer Art Brautzuges zu Ende des dritten Kapitels, verschiedene Pausen und Wechsel der Rede, die sich wie Scenenabtheilungen ausnehmen — das sind lauter dramatische Anzeichen. Ferner wird der König Salomo öfter im H.L. genannt, zuweilen schlechtweg der König. Die weibliche Figur — nennen wir sie die Heldin des Stückes — wird an zwei Stellen Sulamit genannt. Also Salomo und Sulamit, das klingt wie Tryphon und Tryphöna. Wir haben also bestimmt zwei Personen eines Drama. Endlich werden mehrere Personen redend eingeführt und zwar scheinbar *ex abrupto* in der Form von Frage und Antwort (VII, 1): שובי שובי השולמית als Anruf, und מה תחזו בשולמית als Antwort. Endlich (VIII, 8. 9) die Unterredung der Brüder. Aus allen diesen und noch einigen anderen weniger beweisenden Momenten behandeln und erklären die meisten

neueren Ausleger das H.L. als vollendetes Drama oder als Singspiel, also als eine Art Oper. Einige gehen so weit, zu behaupten, dass es thatsächlich auch gespielt worden sei und zwar um das Jahr 950 v. C. im Zehnstämmereich (Böttcher und Andere). Ewald bemerkt ([2] S. 353 Anmerk.): „Dass das H.L. auf einer wirklichen Bühne gespielt werden sollte, wagte ich in der Schrift von 1826 noch nicht fest zu behaupten, behauptete es aber bald darauf stets.“

Geht man aber tiefer auf die Sache und auf die angeführten Gründe ein, so löst sich die Drama-Hypothese eben so in Dunst und Nebel auf, wie die Fragmenten-Hypothese. Was Herder dagegen geltend gemacht hat, ist heute bei unserer gründlicheren Kenntniss der ganzen orientalischen, oder sagen wir lieber, asiatischen Literatur noch viel mehr zutreffend. Er bemerkte (S. 81): „Noch bis jetzt kennt der Orient kein eigentliches Drama ... Sie brachten es nie weiter als zum Lehr- und Heldengedicht, zur Ode und zum Liede aller Art, zur Fabel und zum Gespräch. Weder Ungeschicklichkeit, noch Sprache, sondern ihre Sitten, ihr Charakter, der Begriff, den sie sich von der Dichtkunst machten, waren daran Ursach. Das Handeln und Gesticuliren auf dem Schauplatze ist einem Morgenländer verächtlich. Auch im gemeinen Reden spricht er mit dem Munde, nicht mit den Händen ... Der Beruf ihrer Weiber ist's nicht, sich zur Schau zu stellen, zu tanzen oder zu agiren für Andere.... Daher haben auch die Morgenländer von dem, was der Theaterdichter die „Führung des Charakters“ nennt, wenig Begriff, und es muss ihnen grossen Theils wie ein Kinderspiel, ein feines Gewebe in der Phantasie des Dichters scheinen.“ Sollte etwa die hebräische Poesie eine Ausnahme von der orientalischen oder, wie man es jetzt bezeichnet, von der semitischen Literatur gemacht haben? Hier kommt noch ein gewichtiges Hinderniss hinzu, nämlich der ernst religiöse und ethische Charakter dieser Poesie. Keil bemerkt sehr richtig*): „Die Wahrheit und Heiligkeit der alttestamentlichen Religion lässt gar nicht den Gedanken an dramatische Poesie

---

*) Lehrbuch der historisch-kritischen Einl. ins alte Testament.

aufkommen.“ Renan will diese Schwierigkeit beseitigen mit der Annahme: neben dem religiösen Leben des israelitischen Volkes, dessen Abdruck in der prophetischen und psalmischen Literatur und in anderweitigen Schriften vorliegt, neben diesem habe es auch, so zu sagen, ein Profan-Leben gegeben. Die Spur desselben offenbare uns eben das H.L. (*Préface*): *Devenue la terre sainte pour l'humanité civilisée, la Judée ne nous apparaît maintenant que comme un pays de prêtres et de prophètes; tous les monuments de la litterature hébraïque sont, au premier coup d'oeil, des livres saints. Mais c'est là une illusion resultant du préjugé qui ne nous permet de voir dans les grandes choses que le principe même qui en a fait la grandeur. Une étude attentive des ces écrits donnés tous pour religieux, nous revèle de nombreuses traces d'une vie profane, qui, n'ayant pas été le côté le plus brillant du peuple juif, a été naturellement rejetée dans l'ombre. . . . Le Cantique des Cantiques n'est pas la seule page profane que renferme la Bible.*

Nach mehreren Seiten hin ist dieses Raisonnement falsch. Die Literatur eines Volkes, namentlich eines antiken Volkes, entspringt aus dem innersten Kern des Volksbewusstseins, aus seinem Grundcharakter, und nicht aus den nebenher laufenden, accidentellen Momenten. Ist dieses Bewusstsein religiöser Natur, so kann es nicht ein Produkt des Profan-Lebens erzeugt haben. Zudem ist die Charakterisirung des israelitischen Volksgeistes, als ausschliesslich dem Religiösen zugewendet, in dieser Beschränkung unrichtig. Er war vielmehr eben so sehr ethisch, wie religiös. Wir haben in den modernen Sprachen keinen umfassenden Ausdruck dafür, und auch den klassischen Völkern fehlte dieser Gesammtbegriff. Aber die hebräische Sprache hat für das Religiös-Ethische in inniger Durchdringung eine deutliche Bezeichnung: Kadosch und Kôdesch, weil die Träger des Volksbewusstseins diese Idee in sich trugen. Der Begriff „heilig“ wird in der hebräischen Literatur ebenso nach der moralischen Seite, besonders in Betreff der Keuschheit gebraucht, wie nach der religiösen. Die gesammte hebräische Literatur ist eben ein Denkmal dieses religiös-ethischen (heiligen) Geistes, selbst

Kohélet, nach der von mir aufgestellten Beleuchtung*), und selbstverständlich auch der sogenannte Hochzeitspsalm (45), welcher von den Auslegern als Parallele zum Hohenliede aufgestellt wird. Es ist also unwahr, dass sich in der hebr. Literatur zahlreiche Spuren eines Profan-Lebens finden. Es findet sich keine einzige Spur eines solchen — mit Ausnahme des H.L., um das es sich eben handelt. In Bezug auf dasselbe ist eben die Frage zu beantworten: Hat es eine Tendenz oder keine? Hat es aber eine solche, wie die meisten competenten Ausleger zugeben, so muss diese, a priori angenommen, ethischer Natur sein, gehört mithin dem Gesammtcharakter der hebr. Literatur an und kann daher — weil aus dem tiefen Grunde des hebräischen Volksgeistes entsprungen — nicht eine dramatische Spielerei, ein „*monument de la face profane*" sein.

Die Annahme, dass das H.L. ein Drama und in der salomonischen oder unmittelbar nachsalomonischen Zeit gedichtet worden sei, führt ohnehin zu einer Absurdität. Das griech. Drama in seinen Uranfängen geht nicht über das Jahr 650 v. C. hinaus. Thespis, der Erfinder der Tragödie, der die Masken zuerst eingeführt hat, war ein Zeitgenosse Solon's. Das indische Drama ist um acht Jahrhunderte jünger, da nach Lassen's Forschungen Kalidasa, der Dichter der Dramen Sakuntala und Urvaçi, erst im zweiten Jahrhundert nach der gewöhnlichen Zeitrechnung gelebt und sich nach griechischen Mustern gebildet hat. Renan hat in Bezug darauf nur verworrene Kenntniss. Wenn also das H.L. ein Drama und um 950 v. C. aufgeführt worden sein soll, so müssten die Hebräer das älteste Drama geschaffen haben, was höchst absurd ist. Die dramatische Poesie hat ihren Ursprung lediglich in Griechenland und im Volkscharakter der Hellenen; alle übrigen antiken Völker haben, so weit sie das Drama angebaut haben, es ihnen entlehnt. Günstige Umstände mussten zusammentreffen, um diese höchste Kunstform der Poesie zu erzeugen. Zunächst die Dionysos-Feier,

*) Vergl. Graetz, Kohélet oder der Salomonische Prediger. Leipzig 1871. Einl. S. 36 fg.

wobei Gesang und Tanz in Chören vorkamen, ferner die Vorliebe der Griechen für Mimik und Mummerei, ihr heiterer, am Spiele Behagen findender Sinn und endlich die Vorläuferschaft der homerischen Rhapsoden, welche dramatischen Stoff populär und bühnenfähig gemacht hat. Die dramatische Poesie ist so recht eigentlich ein Produkt des hellenischen Volksgeistes. Wo diese Vorbedingungen fehlten, konnte sie daher nicht entstehen, sondern nur imitirt werden, wie bei den Lateinern und Indern.

In Betreff des Hohenliedes muss man also sagen: entweder es ist kein Drama, weil im hebräischen Volke alle Vorbedingungen zur Schöpfung dieser Poesie mangelten, oder es ist nicht in so alter Zeit gedichtet worden, sondern in der Geschichtsepoche, in welcher die Juden mit der hellenischen Literatur Bekanntschaft gemacht hatten und ihr diese Form entlehnen konnten. Aber mit dieser Annahme ist auch nicht viel gewonnen. In der nachexilischen Zeit, als sich der israelitische Geist in Institutionen und Sitten ausgelebt hatte, als der pentateuchische, religiös-ethische Ernst herrschend geworden war, war für die „dramatische Spielerei“ noch weniger Raum vorhanden. Kurz das israelit. Volk von seinen Uranfängen bis zu seinen Ausläufern hatte auch nicht eine Spur von Anlage für dramatische Composition, keinen Sinn und kein Verständniss für Bühnenspiel und Schauspielerkunst. Es mag dieses ein Mangel sein, aber es ist ethnopsychische Thatsache. Ein Liebespaar oder mehrere Paare mit einem Bühnenapparat zu erdenken, lag dem hebräischen Volksgeiste ebenso fern, wie dem griechischen etwa prophetische Poesie zu erzeugen oder Psalmen zu dichten. *Suum cuique.* Man mache ja nicht die Composition des Buches Hiob dagegen geltend. Denn ein dialogisirtes Lehrgedicht ist noch lange kein Drama, selbst wenn der epische Prolog und Epilog als Urbestandtheile dazu gehören sollten.

Renan verwickelt sich aber mit seiner Annahme, dass das H.L. einen dramatischen Charakter habe, in einen argen Widerspruch. Der Verf. des Lebens Jesu hat nämlich eine unüberwindliche Antipathie gegen die ganze semitische Race

und noch mehr gegen das israelitische Volk und seine Literaturerzeugnisse. Er fühlt sich als Arier, und in seinem Racenstolz als Vollbluts-Brahmine kann er auf die Semiten nicht genug Schmähungen häufen. Eine Hauptursache ihrer Unvollkommenheit erblickt er — wunderlich genug — im Mangel an mythologischen Legenden. Man hat ihm zwar öfter entgegengehalten, dass die Araber noch im sechsten Jahrhundert n. C. viele Götter besassen, dass die Syrer und Phönicier eine Mythologie hatten, und dass die Hebräer mit Beschämung einräumen, dass sie einst Götzendiener waren. Nichts desto weniger beharrt Renan darauf, dass der Monotheismus der Semiten die Entwickelung der Mythologie erstickt und zugleich in ihnen den Saft für die Poesie des Drama und des gross angelegten Epos ausgetrocknet habe*). Und doch soll das H.L. ein Drama sein, und der, aller Mythologie baare monotheistische Geist der Hebräer soll es producirt haben! Freilich muss Renan es auf der andern Seite herabdrücken und sich in neue Widersprüche verwickeln. Doch das gehört nicht hierher. In der Sache hat er Recht. Ein Urisraelite konnte nicht dramatischer Dichter sein, also kann das H.L. nicht ein Drama sein.

Auch aus inneren Gründen kann das H.L. nicht eine dramatische Form haben. Ein einziger Vers bläst das ganze Kartenhaus von dramatischem Bau um. In II, 10 erzählt Sulamit einen Dialog, den sie mit ihrem Freunde gehabt hat, mit der Einleitung עָנָה דודי ואמר לי. Sonderbar! Statt auf der Scene mit ihrem Freunde zu sprechen, erzählt sie von ihrem Gespräche mit ihm! Das ist allerdings ein arger Stoss gegen die Drama-Hypothese. Delitzsch, sonst kein Freund von Textesänderung und Streichung in der Bibel, möchte aus Verlegenheit die Worte gestrichen wissen (S. 99): „Die .. Scene würde monologisch sein, wenn die Worte עָנָה דודי echt wären . . . Es ist indess zu gestehen, dass der sprach-

*) Le Cantique p. 83: Le Monothéisme, en étouffant les développements de la mythologie, devait atrophier du même coup chez les Sémites le théâtre et la grande poésie de récit.

liche Ausdruck den Verdacht nicht begünstigt.“ Fügen wir hinzu, dass sämmtliche Versionen ebenfalls diese Worte vor sich hatten. Es ist übrigens nicht die einzige Stelle, wo Sulamit, anstatt *mit* ihrem Freunde direkt zu *dialogisiren*, den mit ihm früher gehabten Dialog *erzählt*. Renan selbst muss einräumen, dass in V, 2 die Worte ענה דודי ואמר לי ergänzt werden müssen*).

Durch das ganze Stück wechselt der Dialog mit ganz kurzen Versen in der dritten Person ab, die man durchaus nicht als Monologe ansehen kann, z. B. דודי לי ואני לו oder שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני. Ja, das H.L. beginnt mit der dritten Person ישקני statt in Dialogform mit der zweiten Person תשקני oder mit dem Imperativ. Der Dialog wird durchweg durch solche indirekte Verse, welche statt *an den Freund gerichtet* zu sein, *von ihm sprechen*, unterbrochen. Gerade, was auf der Bühne effektvoll vorgehen sollte, wird im Tempus der Vergangenheit erzählt. Statt durch Handlung zu zeigen, dass sie den Freund sucht, erzählt Sulamit, dass sie ihn gesucht habe; statt unter dem Apfelbaum geweckt zu werden, wird erzählt, dass sie erweckt worden ist. So etwas darf kein Drama enthalten. Die Annahme, dass es eben ein unvollkommenes Drama sei (Hitzig und Renan), ist ein Nothbehelf. Der Dichter des H.L. war ein Künstler und kein Stümper, wie sich zeigen wird, und es wäre eine Stümperei von ihm, wenn er sich solche Verstösse sollte haben zu Schulden kommen lassen, statt den Effekt dramatisch zu erhöhen, ihn episch zu schwächen und aus der Rolle zu fallen. Wozu dient eine Hypothese, wenn sie die Erscheinungen nicht erklärt, sondern nur noch mehr verdunkelt?

---

*) Das. p. 37: Ici .. la jeune fille *raconte un dialogue* qui est censé avoir lieu entre elle et son amant, et qui selon les habitudes de notre théâtre *devait être présenté directement*. Car, quoique le discours de l'amant au V, 2 ne soit pas précédé de ענה ואמר comme II, 10, la reprise du Vs. 4 indique clairement que c'est la jeune fille qui récite. — Pag. 77: ... l'acteur raconte ce qu'il censé faire; de telles indications eussent été évidemment absurdes, si l'acteur avait agi en même temps qu'il parlait etc.

Ein Drama muss ferner vor Allem Handlung enthalten, und davon hat das H.L. so gut wie nichts. Eine Andeutung von Handlung kommt allerdings vor, indem der Freund Sulamit auffordert, mit ihm ins Freie zu gehen; aber wir sehen sie nicht gehen, vielmehr weist sie die Aufforderung ab. Zuletzt scheint sie darauf zurückzukommen, aber es bleibt beim Vorsatze und beim Wechselgespräche. Die Schilderung des Zuges der Salomonischen Sänfte mit Begleitung dient den Anhängern der Drama-Hypothese ganz besonders als Stützpunkt; sie nennen ihn den Brautzug. Aber dieser Zug wird nicht zur Schau gezeigt, nicht als eine schaubare Scene vorgeführt, sondern eben nur geschildert und erzählt. Dieses schöne Intermezzo ist nicht für das Auge, sondern für das Ohr bestimmt. Ein Drama — oder Singspiel ohne Handlung ist ein Lichtenbergisches Messer.

Ein Drama muss ferner einen Ort haben, wo es spielt. Auch dieser ist im H.L. nirgends zu finden. Man kann nicht fixiren, ob es in Jerusalem oder in Nordpalästina oder in der Nähe des Libanon spielt. Aus der häufigen Apostrophe an die Töchter Jerusalems und aus dem Umstande, dass die Wächter der Stadt (*κατ' ἐξοχήν*) genannt werden, sollte man schliessen, dass Sulamit sich in Jerusalem befindet. Aber an einer anderen Stelle (II, 16. 17) schildert sie, wie sie mit ihrem Freunde auf grüner Matte weilt, umgeben von Cedernwänden und Cypressenbalken, d. h. in der freien, grossartigen, poetischen Natur, wenn auch nicht, wie die Ausleger annehmen, manchmal in Salomo's Palast. Wir nehmen durchaus keinen Scenenwechsel im H.L. wahr. Alles, was die Dramatiker für die *mise en scène* desselben geleistet haben, dass sie Personen auftreten, abtreten, coram und abgewendet sprechen lassen, ist lediglich hinzugedichtet. Man braucht sich nur das Verzeichniss der handelnden Personen und den Theaterzettel bei Renan (p. 72) anzusehen, um den Einfall, das H.L. sei ein Drama, fast lächerlich zu finden.

Personnages.

La Sulamite, jeune ville du village de Sulem dans la tribu d'Issachar.

Berger, amant de la Sulamite.
Le roi Salomon.
Frères de la Sulamite.
Femmes du harem de Salomon.
Dames de Jérusalem.
Bourgeois de Jérusalem.
Gens de la suite de Salomon } *personnages muets.*
Paranymphes du Berger
Le choeur.
*Sage tirant la moralité du poëme**).

Ein Drama muss endlich markirte Einschnitte für Akte und Scenen deutlich erkennen lassen. Davon ist im H.L. auch nicht eine schattenhafte Spur. Ewald behauptet zwar (² S. 256), in einem uralten hebr. Codex seien fünf Theile im Texte genau bezeichnet gewesen. Aber seine Quelle garantirt diese Eintheilung höchstens für die äthiopische Uebersetzung, aber nicht für deren griechische Mutter, geschweige denn für die hebräische Urahnin. Weil eben keine Einschnitte für Scenen und Akte markirt sind, differiren die Anhänger der Drama-Hypothese über die Zahl derselben. Ewald nahm früher vier Akte in demselben an, seit 1867 entdeckte er darin einen mehr; Delitzsch hat sechs Akte, und Renan fünf Akte und noch dazu einen Epilog. Eben so gross ist die Differenz in Betreff der Scenenzahl — insgesammt von 9 bis 15. Innerhalb der Akte theilt Delitzsch jedem Akte zwei Scenen zu, und Ewald giebt dem dritten und vierten je vier. Natürlich muss eine anarchische Willkür in diesem Punkte herrschen, wo der Text so ganz und gar keinen Anhalt dafür bietet.

Dieselbe Divergenz oder dieselbe Willkür herrscht auch bei anderen Punkten unter den Anhängern der Drama-Hypothese. Die orthodoxen Ausll. machen Salomo zum Freunde, Liebhaber und Anbeter der Sulamit. Sie theilen ihm nächst

*) Eben so drollig ist Renan's Einfall, dass das Buch ursprünglich nicht den Titel שיר השירים, sondern קול חתן וקול כלה gehabt habe, und dass der Prophet Jeremia 7, 34. 25, 10 darauf anspiele (Renan das. p. 93).

Sulamit die Hauptrolle zu; er liebt sie, macht ihr Liebeserklärungen, führt sie heim, feiert mit ihr sein Beilager, bespricht mit ihr die Mysterien der Liebe in halbverhüllten Worten. Der Fahnenträger dieser Ansicht ist gegenwärtig Delitzsch, denen sich Einige anschlossen, zuletzt Zöckler. Diese Schule kann sich nicht von dem Gedanken loswinden, dass Salomo in diesem „Drama“ verherrlicht wird. Nicht so die ungläubigen und halbgläubigen Ausleger. Sie theilen Sulamit und einem einfachen Hirten, ihrem Geliebten, die dankbaren Rollen zu. Salomo figurirt zwar auch darin, aber in einer undankbaren Rolle. Er ist der Sündenbock, auf den sich der Spott der dramatischen Muse entladet. „Das ganze Stück wurde mehr zum Lustspiele, ja zum Hohne über Salomo“ (Ewald [2] S. 340). Im Zehnstämmereiche nach der Spaltung des Reiches Israel-Juda machte man sich über Salomo, seinen Hof, seinen Harem, seinen Luxus lustig, und dieses Alles sei im H.L. scharf ausgeprägt. Dieser Annahme sind die meisten neueren Ausleger zugethan (Umbreit, Ewald, Böttcher, E. Meier, Hitzig und zuletzt Renan). Diese Schule hat so ziemlich in der Gegenwart die Alleinherrschaft errungen. Sie setzt das Sujet des Drama complicirter und drastischer zusammen. Jakobi, der Prediger von Celle (o. S. 6) hatte die Verwickelung plump angelegt. Sulamit, verheirathet, wird mit ihrem Gatten ihrer Schönheit wegen an den Hof Salomo's gebracht. Den Gatten hat man bereits für eine Ehescheidung geneigt gemacht; aber Sulamit sträubt sich, Salomo's Beilager zu theilen. Man führt sie indess ein wenig von der Seite ihres Gatten weg, giebt ihr Wein zu trinken, Salomo nähert sich ihr, um sie zu küssen. Da ruft sie ihren Gatten zu Hilfe und schreit wie eine Bauerdirne: ישקני — „er will mich küssen!“ In dieser plumpen Fassung konnten die modernen Dramatisten die Fabel des H.L. nicht acceptiren.

Umbreit lässt daher Sulamit in Salomo's Frauengemach entführen und von ihm durch Liebesgluth und Entfaltung von Pracht und Herrlichkeit bestürmen, ihm ihr Herz zu schenken. Sie hatte es aber schon einem einfachen Hirten zugewendet. Daher ihr Widerstand. In Folge ihrer

Treue muss sie Salomo zuletzt wieder in ihre Hütte zurückkehren lassen; unter einem Apfelbaum besiegelt sie, vereint mit ihrem ländlichen Freunde, ihre Treue in Erinnerung an ihre ersten süssen Zusammenkünfte.

Aber auf welche eigenthümliche Weise ist sie in Salomo's Palast gekommen? Das ist doch wohl eine Hauptfrage und ein wichtiges Moment in einem Drama! Ewald kennt diesen Vorgang sehr genau. — Auf dem Gipfel seiner Macht angelangt und in reifem männlichen Alter machte Salomo einst mit seinem glänzenden Gefolge einen Ausflug und gewahrte in Sunem zufällig eine schöne Jungfrau in einem Nussgarten, ganz allein tanzend und in ihren Tanz bis zur Selbstvergessenheit versunken — eine Art Grille! Diese schöne Jungfrau war zugleich eine Art Aschenbrödel, indem sie ihre Stiefbrüder in einen Weinberg gesetzt hatten, wo die Sonne sie gebräunt hatte. Nichts desto weniger oder gerade deswegen verliebt sich Salomo augenblicklich in die Tänzerin und fasst sofort den Plan, sie in seinen Harem zu ziehen. Das Merkwürdige dabei ist, dass die Hoffrauen ohne eine Spur von Eifersucht ihm Beifall zujauchzen. Ein Wink von ihm an sein Gefolge — und bei seiner Rückkehr findet er Sulamit in seiner Hofburg. Es war eine kunstgerechte Entführung, und sollte es auch sein. Der Dramatiker wollte eben damit Salomo's Haremwirthschaft geisseln. Aschenbrödel-Grille oder die Sunamiterin widerstrebt aber allen Liebkosungen und Anerbietungen des mächtigen Anbeters und bleibt ihrem Schäfer treu — und diese Treue wird im H.L. gefeiert, sowie Salomo's Jungfernraub verabscheut und satyrisirt wird.

Allein wie ist die Sunamiterin oder die Sulamiterin aus dem Palaste entkommen? Salomo, der Mädchenräuber, wird doch nicht so gutmüthig gewesen sein, seinen Raub ohne Weiteres wieder fahren zu lassen? Der französische Exeget (Renan) versteht es besser, wie man einer Liebesintrigue durch eine andere begegnet. Der Schäfer umschleicht den Salomonischen Harem, worin seine Geliebte eingeschlossen ist, und macht sich ihr bemerkbar, und sie versteht es auch, ihm heimlich Eingang zu verschaffen. Sulamit ist nämlich

gar nicht so einfältig und kindlich, wie sie Delitzsch macht. Schlafend trägt sie der Hirte aus dem Haremkerker und legt sie unter einen Apfelbaum, wo sie dann höchst verwundert über ihre Befreiung die Augen aufschlägt.

Das ist Alles recht schön, hat aber nur den Fehler, dass es nicht wahr ist, d. h. dass der Text auch nicht eine Spur von Andeutung dafür bietet. Daher kommt es, dass die Ausleger, bei aller Gemeinsamkeit der Annahme, in so grelle Divergenz gerathen. Das, was Ewald zum Ausgangspunkte der Verwickelung nimmt, nämlich den Tanz, lässt Renan von einer *Danseuse du Harem* und nicht von Sulamit ausführen. Weil die Drama-Hypothese sämmtliche Schwierigkeiten des Textes nicht zu lösen vermag, müssen die Ausleger zu allerlei Nothbehelf greifen, der eine zu diesem, der andere zu jenem. Die Erzählung Sulamit's von dem Klopfen ihres Freundes an ihrer Thür bei Nacht (IV) müssen sie als Traum auslegen*). Andere erklären überhaupt einen grossen Theil der einzelnen Auftritte als Traumgesichte oder Geistererscheinungen. Selbst zur Fragmententheorie müssen Einige zurückgreifen. Sie lassen nämlich einzelne Partien nicht zwischen Sulamit einerseits und Salomo und dem Hirten andererseits spielen, sondern auch zwischen Salomo und einer seiner Kebsen. So müssen sie die Einheit wieder zerreissen. Bei allem Scharfsinn, welcher aufgeboten wurde, die Drama-Hypothese durchzuführen, ist es keinem Ausleger gelungen, den Text einfach ohne ersonnene Zuthaten zu erklären. Es wäre ermüdend, auf alle Sonderbarkeiten einzugehen, die sie als Nothbehelfe hinzufügen, z. B. dass die Sunamiterin, welche für den greisen König David einen höheren Temperaturgrad erzeugen sollte, dem Dichter vorgeschwebt habe, oder dass Pharao's Tochter, die Salomo heimgeführt, die Rolle der Heldin zugetheilt sei. Kurz, die Drama-Hypothese hat sich ebenso unhaltbar zur Erklärung des H.L. erwiesen, wie die Fragmentenhypothese.

Ein Punkt muss noch beleuchtet werden, welcher so recht geeignet ist, den Dramatisten den Boden unter den

---

*) Auch Ibn-Esra fasst dieses Kapitel als Traumerscheinung.

Füssen zu entziehen. Was berechtigt sie denn eigentlich, den König Salomo als Bühnenperson, sei es als ersten Liebhaber oder als zweiten und Gegenbild des ersten (Hirten), auftreten zu lassen? Im Texte wird von ihm lediglich indirekt gesprochen und erzählt. Viermal kommt sein Name vor und zwar in ganz indirekter Weise. Seine Zeltumhänge (יריעות) werden als Gleichniss gebraucht; seine reiche Sänfte (אפריון, מטה) und sein Zug wird geschildert; der Kranz wird erwähnt, den ihm seine Mutter am Hochzeitstage aufgesetzt, und endlich wird in einem Räthselspruch erzählt, er habe einen kostbaren Weinberg in Baal-Hamon (Baal-Hermon) besessen. Das ist Alles. Den „König“ (המלך) schlechthin, der im Texte vorkommt, darf man nicht ohne Weiteres mit Salomo identificiren. Aber selbst diese Identität zugegeben, so ist damit noch nicht die Berechtigung zur Scenisirung desselben bewiesen. הביאני המלך חדריו (I, 4) bedeutet nicht: „der König brachte mich“ (historisch), sondern brächte uns (hypothetisch), wie schon Ibn-Esra, Herder und Andere erkannt haben (vergl. weiter unten). Damit fällt die Voraussetzung von Sulamit's Entführung in den Harem weg. עד שהמלך במסבו (I, 12) ist eher etwas Verletzendes, als Schmeichelhaftes für „den König an seiner Tafelrunde“, jedenfalls nur ein Nebenpunkt. Endlich ארגמן מלך אסור ברהטים (VII, 6) ist lediglich ein Gleichniss vom königlichen Purpurmantel im Allgemeinen (s. Commentar). Worauf stützt sich also die scenische Rolle für Salomo? Auf gar nichts. Einen Hirten sehen wir allerdings im H.L. figuriren, aber nicht den König Salomo, und auch der Hirte bildet durchaus keine dramatische Figur, sondern eine epische; es wird von ihm erzählt. Mit Einem Worte, das H.L. ist kein Drama und kann es auch nicht sein.

Da nun auf der einen Seite erwiesen ist, dass das H.L. eine Einheit bildet, und auf der anderen Seite, dass es durchaus keinen dramatischen Charakter hat, wenn es auch in Folge der Dialoge *in modum dramatis* angelegt ist, so muss das Genre der Composition auf einem andern Wege gesucht werden.

Wir müssen uns also zunächst mit der Frage beschäf-

tigen, welcher Gattung von Poesie gehört das Hohelied an, da es weder ein Bühnenstück, noch eine Blumenlese von unzusammenhängenden Liebesliedern ist.

II. Die Dichtungsart des Hohenliedes.

Es ist allerdings schwer, einen gangbaren Terminus auf das H.L. anzuwenden. Es kann ebensowenig ein Hirtenlied oder eine Idylle sein, wie man auf den ersten Blick es zu bezeichnen geneigt ist, und wie es einige Ausleger angesehen haben. Allerdings wird der Freund (דוד) als Hirte geschildert. Die Liebende fragt ihn, wo er weidet, wo er seine Heerde am Mittag ruhen lässt, und wo er selbst ruht. Die Bilder, die der Dichter ihm in den Mund legt, sind dem Gesichtskreise der Hirten entnommen. Auch die weibliche Hauptfigur ist bukolisch gezeichnet. Sie weidet ihre Zicklein, hütet den Weinberg, schwört bei den Rehen und Gazellen des Feldes, singt von den Schakalen, welche die Weinberge zerstören. Indessen ist die Hirtenrolle, welche Beiden zugetheilt wird, vom Dichter nicht ernst gemeint. Der Hirte weidet nur unter Lilien (II, 16. VI, 3) oder in Gärten, wo er Lilien pflückt (VI, 2). Er hält sich überhaupt nur auf Myrrhenbergen und Weihrauchhügeln auf; dorthin verweist ihn die Liebende, als zu seinem gewöhnlichen Aufenthalte, so oft sie ihn zart abweisen will (II, 17. IV, 6. VIII, 14). Auch die Liebende weilt in Gärten (VIII, 13). Sie verabreden mit einander Ausflüge in die Weinberge oder auf duftende Höhen (VII, 13. IV, 8). Daraus ergiebt sich ganz entschieden, dass der Dichter Beide nicht als Hirten von Profession hat schildern wollen, wie etwa Daphnis und Menalka's Tochter, sondern er lässt sie gewissermaassen nur als bukolische Dilettanten auftreten. Es sind keine Hirten, welche an die Heerde oder Weide gebunden wären; sie schwärmen frei umher, wie Vögel in den Lüften, sind keinem Zwang unterworfen, sondern streifen umher, um Frische einzuathmen, Duft zu saugen und sich an Blumen und Früchten zu erquicken. Offenbar hat der Dichter sie mit diesen Zügen

ideal gezeichnet. Darum passt die Bezeichnung Bukolikon durchaus nicht für die Composition des H.L. Das einfache, aber in beschränktem Gesichtskreise weilende Hirtenleben, in welchem Rind, Schaaf, Ziege, Milch, Käse und Vliess von Wichtigkeit sind, ist darin durchaus nicht geschildert. Die beiden Hauptfiguren sind vielmehr als ätherische Wesen gedichtet, die von Luft und Duft leben und keine drückenden Verhältnisse kennen. Wenn etwas Bukolisches im H.L. wahrgenommen wird, so ist dies lediglich mit schwachen Tinten angedeutet, offenbar nur zu dem Zwecke, um einerseits Einfachheit und Einfalt zu veranschaulichen oder an ein beliebtes Thema anzuknüpfen, und andererseits um die von dem Dichter geschilderten Lieblinge mit der Natur in Verbindung zu bringen, so zu sagen, um Gelegenheit zur Naturschilderung zu haben.

Ebensowenig kann das H.L. als eine Idylle im hergebrachten Sinne bezeichnet werden. Das Eidyllion ist bekanntlich umfassender als das Hirtenlied und schliesst es ein. Es veranschaulicht ein Kleingemälde, ein Genre-Bild aus dem Volksleben. Unter den biblischen Schriften würde etwa das Buch Ruth einer Idylle entsprechen. Aber das H.L. hat diesen Charakter durchaus nicht. Züge aus dem Kreise des Volkslebens sind nur nebensächlich und zufällig angebracht, gerade wie die aus dem Hirtenkreise. Allerdings das Haus, worin Sulamit weilt, ist sehr einfach. Die Thüre wird vermittelst eines Riegels geschlossen (V, 5); man kann durch die Fensteröffnungen und Rauchlöcher in die Wohnung sehen (II, 9). Sulamit ist mit einer einfachen Tunika (כתונת) bekleidet, die sie Nachts ablegt (V, 3). Ein einfaches Haarband (צַמָּה) umschliesst ihren Kopf, allenfalls hüllt sie ihn in ein Kopftuch ein (V, 7). Anderen Schmuck hat sie nicht (I, 10). Vor dem Schlafengehen wäscht sie ihre Füsse von Unsauberkeit, sie geht also meistens baarfuss (V, 3). Auch der Hirte geht baarfuss, und wenn seine Beine wie weisse Marmorsäulen geschildert werden, so werden seine Füsse, durch die Nacktheit gebräunt, mit goldenen Postamenten verglichen (V, 15). Das ist Alles, was man an dem H.L. idyllisch nennen könnte. Den Vordergrund nehmen

aber balsamische Berge und würzige Gärten, gefüllt von duftenden Blumen und saftigen Früchten, ein. Es ist Alles darin voll von Duft und Wohlgeruch, die aber nicht von Salben herrühren, sondern dem Gefilde und dem Gebirge entströmen. Man könnte zwar auch diesen Zug idyllisch nennen; aber genau angesehen, bildet auch dieses nicht den Mittelpunkt der Composition, sondern giebt nur das Colorit dazu. Die Bezeichnung, das H.L. sei ein *carmen bucolicum ἀμοιβαῖον* ist daher höchst ungenau, weil sie nicht das Grundwesen desselben ausdrückt. Wie es *in modum dramatis* gebaut ist, ohne ein Drama zu sein, ebenso kann man sagen, es ist *in modum carminis bucolici* angelegt, ohne sich damit vollständig zu decken. Ebensowenig ist das H.L. lyrisch im Sinne der Alten, welche die lyrische Poesie nur in Verbindung mit Gesang kannten, da es nur zwei metrisch gebaute Partien hat (II, 15. IV, 16), die als Gesangstück eingelegt scheinen. Alles Uebrige hat durchaus keinen melischen Charakter. Auch der strophische Bau geht dem H.L. ab. Einige Verspartien nehmen sich allerdings aus, als seien sie strophisch gruppirt, aber sie halten nicht gleiches Maass.

Offenbar ist die Form der Poesie im H.L. gemischten Charakters. Es ist lyrisch durch die tiefen Gefühle, die es ausdrückt, idyllisch-bukolisch vermöge der darin vorkommenden Hirtenfiguren, und dramatisch durch die darin eingeflochtenen Dialoge. Es lässt sich daher von den bekannten Mustern der Poesie kein einziges darauf anwenden. Das H.L. bildet ein eigenes Genre.

Allenfalls könnte man es ein episches Liebeslied nennen. Denn unverkennbar ist die Anlage der Art, dass die weibliche Figur von Anfang bis zu Ende einem Kreise von Zuhörerinnen erzählt, und zwar von ihrer Liebe. Auch das, was Andere gesprochen haben, und was sie selbst dialogisch mit ihrem Freunde besprochen hat, ist blosses Referat. Die Anhänger der Drama-Hypothese müssen ebenfalls an vielen Stellen Referate zugeben, selbst bei Dialogen (vergl. ob. S. 15). Verfolgt man diese Andeutung consequent, so stellt es sich unstreitig heraus,

dass die weibliche Figur, also Sulamit, auch die Dialoge und alles Gesprochene lediglich erzählt. Angedeutet ist diese referirende Form bei einem Dialoge gleich im Anfange (II, 10) ענה דודי ואמר לי; als nothwendige Ergänzung muss diese Eingangsformel eingeschoben werden V, 2, wo sie erzählt, ihr Freund habe an ihre Thür geklopft und gesprochen: פתחי לי אחתי. Folglich ist man berechtigt, vor jeder dialogischen Aeusserung des Freundes hinzuzudenken: ענה דודי. Auch bei ihren eigenen Worten muss man das Eingangswort voraussetzen: אמרתי oder וָאֹמַר im Sinne: „ich sprach oder dachte“; so entschieden III, 2 vor אקומה נא; V, 3 vor פשטתי את כתנתי. Vor III, 3, der Anrede an die Wächter; את שאהבה נפשי ראיתם, muss man ergänzen שאלתים: „ich habe sie gefragt“. Und solchergestalt ist man auch bei ihren dialogischen Reden berechtigt, stets zu ergänzen: אמרתי. Sämmtliche Dialoge muss man also in die vorauszusetzende Referatsformel eingespannt denken ענה דודי ... אמרתי oder in umgekehrter Ordnung. Damit ist nicht bloss die dramatische Form, welche sich auf die Dialoge stützt, beseitigt, sondern auch ein besseres Verständniss erleichtert. Dass dieses ענה דודי nicht gleich im Anfang I, 8 angefügt ist, liegt darin, dass es sich da von selbst versteht. Vs. 7 spricht sie zu ihm: הגידה לי, folglich ist Vs. 8 אם לא תדעי seine Antwort. Dunkel wird es erst hinter den Episoden II, 4—9; darum ist der Vers ענה דודי vorgesetzt.

Es ist übrigens nicht selten in der hebr. Poesie, dass die Anführungsverba *inquam*, *inquit* etc. wegbleiben und aus dem Zusammenhange verstanden werden müssen: Jes. 3, 14; Jerem. 31, 18; 50, 5; 51, 9; Hosea 6, 1; Micha 2, 12; Ps. 2, 3; 121, 2; Spr. 23, 35. Ueberall muss das Verb. אמר im passenden Tempus ergänzt werden. Oft wird dadurch der dunkele Sinn aufgeschlossen, wie Ps. 9, 15—17: אספרה כל תהלתך ... אגילה בישועתך (אָמַר) טבעו גוים בשחת עשו וגו׳. Selbst Partien in dialogischer Form werden ohne Anführungsverba neben einander gestellt. Jes. 63, 1—3: מי זה בא מאדום .. אני מדבר בצדקה .. מדוע אדם ללבושך? .. פורה דרכתי לבדי .. Auch Jerem. 3, 22—4, 1: קול על שפיים נשמע ... שובו בנים שובבים ... הננו אתנו לך ..... אם תשוב

ישראל. Auf diese Weise sind die Dialoge im H.L. zu verstehen; es sind Referate, was Sulamit gesprochen und was der Freund ihr erwiedert hat, oder umgekehrt.

Aber nicht bloss die Dialoge werden referirt, sondern auch die Worte, welche Andere gesprochen haben. VI, 9 wird erzählt, dass die Frauen, welche Sulamit gesehen, sie gepriesen haben; was darauf folgt, sind eben die wörtlich referirten Worte der Frauen: ראוה בנות ויאשרוה מלכות ... ויהללוה. Was sagten sie? מי זאת הנשקפה כמו שחר וגו', (zum Theil schon von Ibn-Esra erkannt). Es ist ganz ebenso wie Spr. 31, 28—31: קמו בניה ויאשרוה בעלה ויהללה. Was sagten sie? רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כלנה וגו'. Auf diese Weise ist auch das Wechselgespräch der Brüder im H.L. (VIII, 8—9) אחות לנו קטנה וגו' zu verstehen; man muss nur vorher ergänzen: אמרו בני אמי, was sich von selbst versteht.

Dass Sulamit vom Anfang bis zu Ende den Töchtern Jerusalems von ihrer Liebe erzählt und ihnen die Dialoge, die sie mit ihrem Freunde führte, mittheilt, und dass diese folglich als ein Chor von Zuhörerinnen dargestellt werden, ist nicht zu verkennen. Gleich im Anfang (I, 5—6) spricht sie zu ihnen, sie sollten sie nicht verwundert ansehen, dass sie, die Sonnenverbrannte, so inniglich geliebt wird. Dreimal beschwört sie die Töchter Jerusalems, dass sie die Liebe nicht frühzeitig wecken mögen. Sie fordert sie ferner auf, den Zug Salomo's in einer Prachtsänfte anzusehen (III, 11). Sie erzählt ihnen, wie ihr Freund Einlass bei ihr begehrt und wie sie durch Säumigkeit ihn verfehlt hat. Sie fordert sie dem zufolge auf, ihm zu melden, wenn sie ihn fänden, dass sie krank vor Liebe sei (V, 2—8). Das ganze Lied ist also an die Töchter Jerusalems gerichtet. Sie werden durchweg als stumme Zuhörerinnen dargestellt. Nur ein einziges Mal werden sie redend aufgeführt. Von Theilnahme für die liebeskranke Sulamit ergriffen, erbieten sie sich, den vermissten Freund mit ihr gemeinschaftlich zu suchen (V, 9). Das ist der einzige wirklich gehaltene Dialog im Liede; alle übrigen dagegen sind Referate. — Dieses wörtliche Referiren

erscheint einmal complicirt. VI, 4—9 erzählt Sulamit, was der Freund ihr Zärtliches zugeflüstert, und zugleich welches Lob von ihr er aus dem Munde von Frauen vernommen hat (VI, 10—VII, 6. vergl. Comment.). Auf diese Weise ist das ganze Gefüge des H.L. verständlich; es zeigt sich darin eine logische Einheit und ein einfacher Bau. Man braucht es weder fragmentarisch zu zerstückeln, noch künstlich dramatisch in Scenen zu zerschneiden. Es ist ein episches Liebeslied mit eingelegten Dialogen und idyllischem Anstrich. Daher der scheinbar öftere Wechsel von Monologen und Dialogen, die im Grunde weder das Eine, noch das Andere sind. Die monologischen Verse sind Erzählungen, Schilderungen und Betrachtungen an die Töchter Jerusalems gerichtet, und die dialogischen Partien sind Referate, in ihrer ursprünglichen Form denselben mitgetheilt.

Die Erzählung läuft übrigens nicht vom Anfang bis zu Ende in einem fort, sondern hat auch Ruhepunkte. Solche Pausen werden nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, von den Intercalar-Versen gebildet, sondern es zeigen sich ganz andere Absätze. II, 14 erzählt sie, ihr Freund habe sie zum Singen aufgefordert (השמיעני את קולך) und sie habe gesungen (Vs. 15). Er habe sie auch aufgefordert, mit ihr einen Ausflug zu machen, das habe sie ihm aber versagt und ihn zart abgewiesen (Vs. 17) עד שיפוח ... סב דמה לך ... על הרי בתר. IV, 6 kommt auf diese Abweisung zurück עד שיפוח ... אלך לי וגו'. Alle diese Partien hängen also zusammen, d. h. Cap. I bis IV, 6, und da von hier an der Gedankenfaden bis V, 1 sich selbstverständlich fortspinnt, so bilden diese vier Capitel ein zusammenhängendes Ganze von ישקני bis שתו ושכרו דודים. In dieser Partie erscheint ihre Liebe harmlos, durch nichts getrübt. Der Zusammenhang von V, 2 bis VIII, 4 braucht nicht erst bewiesen zu werden, weil die einfache Exegese ihn nicht ableugnen kann. In dieser Partie erscheint eine kleine Wolke, die Liebe zu verdüstern. Einerseits hat sie durch mädchenhaftes Zaudern ihn von sich gescheucht (V, 2—6), und andererseits hat er begehrliche Anspielungen gemacht (VII, 9—10), und sie musste ihm einen zarten Verweis geben,

(vergl. Comment.). Die dritte Partie geht selbstverständlich von VIII, 5 bis zu Ende. Sie ist kurz, aus dem Grunde, der weiter unten entwickelt werden wird. Hier wird ein Conflikt gezeigt, im Vordergrunde von Seiten der Mutter und in der entfernten Perspektive von Seiten der Brüder. Ueberhaupt wird in dieser Partie der Schmerz oder die tragische Seite der Liebe gezeigt: „Hart wie der Tod ist die Liebe". Es ist nicht wie in der ersten Partie ein kindliches Tändeln und Spielen unter Lilien, die Schlusspartie hat im Gegentheil etwas Herbes und Beklemmendes. Wenn der Dichter des H.L. ein Künstler war — und das war er nach dem Zugeständniss competenter Aesthetiker und nach der Fülle seiner poetischen Feinheiten — so musste er diese drei Stufen in der Liebe zeigen vom harmlosen, naiven Tändeln durch geringfügige Unannehmlichkeit zum herben Conflikt. Es zeigen sich demnach im H.L. zwei Pausen, oder es zerfällt in drei Partien oder, wenn man will, in drei zusammenhängende Lieder. Diese drei Partien müssen so gedacht werden, dass Sulamit, die Erzählerin, den Töchtern Jerusalems nach zwei Pausen die Geschichte ihrer Liebe episch veranschaulicht.

Sollte aber der Dichter mit seinem Kunstwerke weiter nichts als Liebe, kindliche, innige, feurige Liebe haben schildern wollen? Ist das H.L. lediglich ein *carmen eroticum epicum amoebaeum*? Hat es nicht auch einen andern Zweck, hat es eine Tendenz? Diese Frage will sorgfältig untersucht sein.

III. Die Tendenz des Hohenliedes.

Es wird gegenwärtig von vielen Exegeten zugegeben, dass das H.L. eine belehrende oder ermahnende oder auch polemische Tendenz hat, weil es nicht geleugnet werden kann. Jene naive Auffassungsweise, dass es ein blosses Hochzeitslied ohne weitere Beziehung, ein spielendes Epithalamion sei, welche Lowth zuerst geltend gemacht hat, kann als überwunden gelten. Diejenigen, welche die darin über die Liebe hinausweisende Bedeutung verkennen, ver-

kennen das Grundwesen des Kunstwerkes. Es ist bereits oben angegeben (S. 11 ff.), dass schon der Umstand, dass das H.L. auf israelitischem Boden gewachsen ist, dazu nöthigt, ihm einen ethischen Hintergrund zu vindiciren. Worin besteht aber diese Tendenz? Darüber sind die Ausleger nicht einig. Michaelis meinte, dass es gegen die Polygamie ankämpfe, indem es das Ideal einer monogamischen Ehe aufstelle. Er berief sich dabei auf VI, 8—9: „Es giebt sechzig Königinnen, achtzig Kebsen, und Dirnen ohne Zahl, eine ist mein Täubchen, meine Unschuldige". Allein in diesem Falle hätte im H.L. eine vollzogene Ehe gezeigt werden müssen, um diese Seite scharf heraustreten zu lassen. Das ist aber nicht der Fall, sondern Sulamit erscheint lediglich als Braut und Freundin; אחותי כלה, „meine Schwester Braut" ist stehende Bezeichnung für sie von Seiten ihres Freundes. Nach Umbreit, Ewald und Anderen predigt und idealisirt das H.L. die Treue in der Liebe, indem Sulamit ihrem Hirten trotz aller Verlockungen von Seiten des Königs Salomo treu bleibt. Allein um diese Tendenz herauszufinden, muss man erst Salomo zum Jungfrauenräuber und Unschuldsverführer machen. Und worauf beruht diese Voraussetzung? Auf einem verkannten, jedenfalls nicht deutlichen Vers im H.L. Neben dieser sittlichen Tendenz stellen Ewald u. Andere noch eine polemische auf, ohne beide in logische Verbindung zu bringen. Das H.L. sei zum Hohne Salomo's gedichtet worden und zwar im Zehnstämmereich, etwa in der Residenz Thirza; der Dichter gebrauchte den Stoff „als eine Waffe gegen das Hofleben, wie es einst an Salomo's Hofe gewesen" (Ewald [2] S. 340. 341). Noch unlogischer verfährt Renan bei der Analyse des H.L. Auch er erkennt in einigen Partien Polemik und Opposition gegen Salomo, gegen die sinnlichen Sitten und grobe Liebe des Harems, und dem seien entgegengestellt die unschuldigen Sitten und die innige Liebe der ländlichen Helden (p. 51). Andrerseits sieht er das H.L., übereinstimmend mit Lowth (und Bossuet), als ein Familiendrama an, das bei Hochzeiten zur Belustigung der Gäste aufgeführt worden sei (p. 84).

Allein passen polemische Pointen zu einem harmlosen Hochzeitsspiele? Und der Dichter hätte seine feinen Anspielungen auf die Salomonische Haremwirthschaft nur angebracht, damit sie von einem kleinen Hochzeitspublicum übersehen werden, jedenfalls nur eine geringe Tragweite haben sollten? Es lohnt sich nicht weiter, auf die Einfälle einzugehen, welche Renan da, wo er sie braucht, um Inconsequenz unbekümmert, zum Besten giebt. — Delitzsch erkennt ebenfalls eine sittliche Idee im H.L. an, und zwar in der Darstellung der auf reiner Liebe beruhenden Ehe. Aber diese Tendenz weise auf eine noch höhere hin, auf einen messianischen Typus, indem das Mysterium der Ehe das Vorbild der innigen Gemeinschaft Jesu mit seiner Kirche sei. Man lese das letzte Kapitel von Delitzsch's Auslegung des H.L.; es ist belehrend, wie man bei wachen Sinnen träumen, und wie man mit Vertrautheit der Grundsätze der Grammatik und Exegese allegoristische Typik verbinden kann. Wunderlich ist es nur, dass diese „höhere Idee" des H.L. bei Andern Beifall finden konnte, z. B. bei Zöckler.

So viel ist gewiss und geht aus den verunglückten Versuchen hervor, dass das H.L. eine Tendenz hat, und dass diese Tendenz ethischer Natur sein müsse. Darauf weist ohne Weiteres der dreimal wiederkehrende Refrain hin: „ich beschwöre Euch Töchter Jerusalems, wecket nicht und reget nicht auf die Liebe, ehe sie es verlangt". Noch mehr; bei dem dritten Refrain (VIII, 4) ist anstatt der Warnung die Form angewendet: מה תעירו ומה תעררו, was eigentlich sagen will: „Warum erreget ihr die Liebe?" Sehr gut hat Zöckler diese Warnung ausgelegt (S. 38): „Stürzt euch nicht muthwillig und vorschnell, also nicht bevor die Liebe von selbst erwacht . . . in die Leidenschaft der Liebe, lockt sie nicht muthwillig durch leichtsinniges Kokettiren oder lose Buhlkünste in euren Herzen hervor. Eine Warnung, die sich gewissermaassen als die Moral des ganzen Stückes betrachten lässt". — Wenn diese Warnung auch nicht die Moral des ganzen Stückes ist, so ist es doch die eines Theiles desselben, und wenn sie auch nicht gegen buhlerische Liebelei gerichtet ist, so hat sie

doch einen polemischen Charakter. Betrachten wir exegetisch-philologisch welche Tendenz der Dichter dabei hat anbringen wollen. Es wird sich herausstellen, dass sie eine doppelte Seite hat, eine *einfach sittliche* und eine *pointirt polemische*, oder vielmehr vermöge des im H.L. aufgestellten *Keuschheitsideals* polemisirt der Dichter gegen das Gegenbild, das er stets im Auge hat. Diese Tendenz zeigt sich meistens in indirekter Weise, aber einigemal auch *direkt*.

Direkt weisen die *antithetisch* zugespitzten Verse auf das Bestreben des Dichters hin, das Unangemessene zu bekämpfen. Es giebt sechs dergleichen einander gegenüber gestellte Gegensätze im H.L.; nur müssen sie scharf beobachtet werden, wenn sie ergiebig gemacht werden sollen. Der tiefere Sinn derselben ist noch nicht allgemein erkannt worden.

1) Der Gegensatz der *reinen Liebe* gegenüber der *unreinen* wird veranschaulicht in VI, 8—9: Sechzig Königinnen, achtzig Kebsen und Dirnen ohne Zahl — mein Täubchen ist einzig, aber sie ist lauter. אחת היא - ברה היא. Der Accent darf nicht auf die *Einzigkeit* gelegt werden, sondern auf die *Lauterkeit*. Was dieses bedeutet, wird im folgenden Verse gewissermaassen erläutert: ברה כחמה אימה כנדגלות, rein und fleckenlos wie die Sonne und scheuerregend wie Thürme. (Ueber נדגלות vergl. weiter unten.) Sulamit ist lauter und unzugänglich oder widerstandsfähig. Das Gegenbild dazu sind die sechzig Königinnen, achtzig Kebsen und die zahllosen Dirnen, die sämmtlich einem einzigen Manne gehören, deren Liebe nicht tief sein kann, weil sie den Besitz des Geliebten mit Vielen theilen müssen, und deren Keuschheit, namentlich was die Dirnen (עלמות) betrifft, mehr als zweifelhaft ist. Der Freund drückt seinen Widerwillen gegen diese Schaar unreiner Weiber mit sinnlicher Liebe und seine tiefe Zuneigung für die *Eine* und *Reine* aus. Der Dichter will also entschieden diese unreine Liebe in den Schatten und die keusche ins Licht stellen. Er verfolgt mithin damit eine polemische Tendenz. Diese polemische Antithese giebt den Schlüssel für das ganze H.L.,

wenn man die Consequenzen daraus zieht. Wir müssen später darauf zurückkommen.

2) Der Gegensatz der Genügsamkeit in der Liebe gegenüber der orgiastischen Prasserei wird V, 1 veranschaulicht: אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם חלבי – אכלו רעים שתו ושכרו דודים. „Ich (lässt der Dichter den Freund sprechen) habe mich mit dem Genusse der von der Liebenden gewährten Gaben, der erhebenden Rede, des schönen Gesanges und allenfalls der Küsse begnügt, ihr, Freunde und Genossen unter einander (nicht meine Freunde, s. Comment.), ihr habet daran kein Genüge, ihr müsset essen und trinken und euch berauschen; nun, so thut es nur immerhin!“ Durch diese Antithese will der Dichter die Schwelgerei der Jünglinge an Gelagen blossstellen und dagegen polemisiren. Auch diese Polemik gewährt einen Anhaltspunkt für Consequenzen.

3) Derselbe Gedanke ist auch ausgedrückt in I, 12: עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו „während der König an seinem Tafelgelage war, verbreitete meine Narde (mein Freund) seinen Duft“. Der Freund, der von seinem Aufenthalt im Freien „auf dem Myrrhenberg und Weihrauchhügel“ von Wohlgeruch gesättigt ist*), strömt ihn auf seine

*) Es kann nicht genug wiederholt werden, dass die so vielfach gerühmten Wohlgerüche an den beiden poetischen Figuren und besonders an dem Freunde nicht von künstlicher Salbe, sondern theils aus der Berührung mit der würzigen Umgebung und theils aus dem frischen Körper herrührend dargestellt werden. Die Ausleger, von Herder angefangen, haben es verkannt, und eben dadurch ist der Irrthum entstanden, dass der Freund der König ist, der natürlich als Orientale nicht anders als gesalbt und parfümirt gedacht werden könne. Im H.L. kommt von dieser „Salbung“ nichts vor. V, 13 wird angegeben, dass die beiden Wangen des Freundes (oder der Backenbart) Gewürzbeeten gleichen, welche Gewürze hervorbringen. Sulamit nennt ihn „ihre Narde“ und eine Dolde von Cypernblumen (I, 12—14). Von Salböl ist bei ihm keine Rede, sondern nur von natürlichen Wohlgerüchen (I, 3, vergl. Comment.). Daher wird so oft von ihm ausgesagt, dass er unter Lilien weidet, dass er auf Myrrhenbergen und Weihrauchhügeln oder auf würzigen Höhen weilet (II, 17; IV, 6; VIII, 14). Wenn er Nachts bei Sulamit Eingang begehrt, weil er voll ist von Thau und Nachtfeuchtigkeit, so kann die

Umgebung aus. Der König aber schwelgt an seiner Tafel. Nur als Antithese hat dieser Vers einen Sinn. Der Dichter verfolgt also auch damit die Tendenz, die Schwelgerei der königlichen Tafel herabzusetzen.

4) In VIII, 11—12 haben die Ausleger eine Antithese erkannt, wiewohl sie ihr nicht den richtigen Sinn abgewinnen konnten (vergl. Comment.). Entschieden will der Dichter mit dem Ausdruck: „mein eigener Weinberg ist vor mir", sagen: der braucht keinen Hüter wie Salomo's Weinberg in Baal-Hamon (Baal-Hermon), und wird besser gehütet. Der Dichter hat also damit den Gedanken ausdrücken wollen: die reine Tugend braucht keinen Hüter, sie überwacht sich selbst — und die Antithese: was überwacht werden muss, gewährt keine Sicherheit. Er hat also eine sittliche Lehre versinnbildlicht, und das war seine Tendenz. — Diese vier Antithesen sind so ziemlich von dem einen oder dem andern der Exegeten gewürdigt worden. Zwei andere dagegen haben sie nicht beachtet, und diese beurkunden noch mehr den ethischen Charakter des H.L., sowie die Absicht des Dichters bei Abfassung desselben.

5) Als Einige der Sulamit zuriefen: „kehre um, kehre um, o Sulamit! dass wir dir zuschauen", antwortet sie: „Was wollt ihr an Sulamit schauen, etwa wie an einer Tänzerin der Doppelchöre?" (s. Comment.). Dieser von Magnus richtig erkannte Sinn des Verses (VII, 1) ist antithetisch und polemisch gegen die öffentlichen Tänzerinnen gerichtet. Sulamit fühlt sich verletzt, dass man sie als Tänzerin ansehen könnte. Darin zeigt sich ganz besonders die Tendenz des Verf. gegen die Sitten seiner Zeit, gegen die öffentlichen Tänzerinnen. Die Polemik dagegen

---

„Myrrhe", welche von seiner Berührung an dem Griff des Schlosses duftet (V, 5), nicht von Salben herrühren, sondern von dem ihm entströmenden Wohlgeruche. Auch sie wird als von Natur Wohlgeruch verbreitend dargestellt (IV, 10), und auch ihre einfachen Kleider duften (IV, 11). Sulamit und ihr Freund sind Kinder der Natur und nicht des Palastes. — Nur einmal kommt künstliches Räuchern von Aromen vor (מקטרת), aber bei der Sänfte Salomo's (III, 6).

ist nicht bloss in diesem Verse, sondern auch in anderen indirekt enthalten.

6) Ein Gegensatz mit polemischer Pointe scheint fern zu liegen, rückt aber näher, wenn man ihn scharf ins Auge fasst. In dem sogenannten Salomonischen Zuge (III, 7—11) wird dargestellt, dass Salomo in der Nähe Jerusalems sich in einer Prachtsänfte von schwertgezückten Helden begleiten lässt — „aus Furcht in den Nächten“. Nicht weit davon (IV, 8) fordert der Freund Sulamit auf, ihn auf die Berghöhen zu begleiten, dort soll sie von den Löwenlagern und Leopardenbergen hinabschauen; sie mache ihm Muth dazu. Rückt man die betreffenden Verse an einander, so muss man sich sagen, dass der Dichter geflissentlich einen Gegensatz zwischen Salomo, welcher Furcht hat in den Nächten, und dem Hirten, welcher muthvoll bis zu den Löwenhöhlen hinaufdringen will, hat zuspitzen wollen. Dabei sind die Nebenumstände nicht zu übersehen. Stellen wir die Verse einander gegenüber:

אתי מלבנון כלה . . . תבואי	הנה מטתו שלשלמה
תשורי . . . מראש שניר וחרמון	ששים גברים סביב לה . . .
ממענות אריות מהררי נמרים	כלם אחזי חרב . . . איש חרבו
לבבתני אחתי כלה לבבתני	על ירכו מפחד בלילות . . . .
	ביום חתנתו וביום שמחת לבו

Zu betonen sind zunächst: die Furcht in den Nächten von Seiten Salomo's und der Muth des Hirten, Sulamit selbst zu dem Löwenlager zu führen. Dort eine bewaffnete Begleitung und hier nur ein Liebespaar. Dort Aengstlichkeit am Hochzeitstage und hier Muth durch einen Blick vom Auge der Freundin. Dort eine bewaffnete Schaar für einen kleinen Ausflug in die Wüste Juda (s. Comment.), und hier ein weiter Gang bis zum Libanon und Antilibanon, zu den Löwenlagern und Leopardenbergen. Salomo lässt sich in einer Prachtsänfte tragen, der Hirte springt über die Berge und setzt über die Hügel. Der Gegensatz drängt sich von selbst auf. Salomo erwartet an seinem Hochzeitstage, den Kranz auf dem Haupte, eine

junge Liebe, und diese Liebe flösst ihm keinen Muth ein; er lässt sich tragen und von Bewaffneten begleiten. Dagegen macht die Liebe den Hirten so kühn, den grössten Gefahren mit ihr zu trotzen. Man kann nicht darüber hinwegkommen, dass der Dichter damit hat den Gedanken veranschaulichen wollen: wahre, innige Liebe hebt den Menschen über sich hinaus, macht ihn stark und beherzt; dagegen sinnliche Liebe „zu Königinnen, Kebsen und Dirnen“ macht weichlich und feige.

Nimmt man noch dazu die feierliche Anrede Sulamit's an die Töchter Jerusalems, die Liebe nicht frühzeitig zu wecken (ob. S. 30), so kann man sich der Annahme nicht entziehen, dass der Dichter mit seinem epischen Liebesliede eine belehrende Tendenz beabsichtigt hat, dass er die wahre, innige Liebe der unwahren und oberflächlichen hat gegenüberstellen wollen. Mit einem Worte, das H.L. hat einen ethischen Hintergrund. Damit ist erklärt, nicht bloss wie es unter die heiligen Schriften hat aufgenommen werden, sondern auch wie es hat entstehen können. Es ist ein Produkt des israelitischen Geistes, welcher die Keuschheit unter die schützenden Flügel des Gesetzes und der Religion gestellt hat, wie keine der antiken Volksindividualitäten.

Wir sind demnach berechtigt, ja philologisch genöthigt, anzunehmen, dass die Liebe oder die Poesie in diesem Kunstwerk nicht Selbstzweck ist, sondern lediglich die Hülle für den durchleuchtenden Gedanken bildet. Der Grundgedanke, der sich positiv durch das Ganze hindurchzieht, ist die innige, reine und keusche Liebe, oder vielmehr, dass die innige Liebe keusch und rein ist. Es ist bereits darauf hingewiesen (S. 31), dass der Dichter die Lauterkeit der Liebe Sulamit's betonen lässt. Aber als Künstler musste er sie nach dieser Seite zeigen und sie auch demgemäss handeln lassen.

Sulamit's Keuschheit, Lilienreinheit und Unzugänglichkeit lässt der Dichter von dem Freunde mit den Worten rühmen (IV, 12): „ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut . . ein versiegelter Quell“. Er nennt sie

daher stets mit den Schmeichelworten: meine Schwester, meine Freundin (רעיתי), meine harmlose Unschuld (יונתי תמתי). Sie wünscht nichts weiter, als mit dem Freunde, den ihre Seele liebt, wie mit einem Bruder verkehren zu können (VIII, 1--2). Um ihre Unschuld und ihre Standhaftigkeit ins Licht zu setzen, lässt der Dichter sie eine Unterredung der Brüder über sie mittheilen: was sie beginnen müssten, wenn diese Schwester in die Jahre der Reife kommen wird. „Ist sie eine Mauer, so wollen wir sie belohnen, ist sie eine zugängliche Thür, so wollen wir sie einschränken“. „Ich bin eine Mauer“ — ruft sie aus — „und meine Brüste mächtige Thürme„ (VIII, 8—10). Sie ist eben, vermöge ihrer ganzen unschuldsvollen Erscheinung, „scheuerregend wie Thürme“ (אימה כנדגלות), sie ist auch wie der Thurm David's mit Waffen behangen (IV, 4).

Diese strenge Keuschheit bewährt sie auch thatsächlich, und die Kunst des Dichters hat solche Situationen angedeutet, in denen sie sich selbst dem Freunde gegenüber stark zeigt. In einem Dialog mit ihr macht dieser begehrliche Anspielungen (VII, 7—10). Zart abweisend giebt sie der Unterhaltung eine andere Wendung — „wir wollen ins Freie, dort werde ich dir Früchte, frische und alte, reichen“ — und schliesst: „ich wünschte, du wärest mir ein Bruder“ (VII, 12—14; VIII, 1—2). Sie ist von sexueller Regung vollständig frei. Sie liebt ihn, aber sie möchte ihm am liebsten Schwester sein. So weit lässt sie der Dichter in ihrer Strenge gehen, dass sie den Freund abweist, als er ihr die Zumuthung stellt, vor seinen Freunden ihre angenehme Stimme hören zu lassen (VIII, 13—14). Vor ihm allein singt sie ein Liedchen (II, 15; IV, 16). Sie hat nämlich eine angenehme Stimme (II, 14; VIII, 13); aber vor fremden Ohren mag sie sie nicht hören lassen; das giebt ihr Takt ihr ein. Sie will ebensowenig als Sängerin, wie als Tänzerin bewundert werden (VIII, 1, ob. S. 33). Aus diesem Grunde mag sie auch nicht in den Kreis seiner Freunde kommen (I, 7). Kurz, so oft der Freund eine Zumuthung an sie

stellt, die ihr unangemessen erscheint, weist sie ihn zart ab. סב . . דודי oder ברח לך דודי (II, 17; VIII, 14). Obwohl sie ihn inniglich und feurig liebt, ihn — nachdem er sich von ihr gewendet — aufsucht, von den Wächtern der Stadt wie eine Dirne behandelt wird (V, 7), von ihrer Mutter desswegen misshandelt wird (VIII, 5 b), überschreitet sie die schmale Grenzlinie des Geziemenden doch nicht. Aus einem doppelten Motiv hat der Dichter die Tiefe ihrer Liebe gezeigt — dass sie zu einander gehören דודי לי ואני לו, öfter wiederholt — um einerseits den *Unterschied der wahren Liebe von der falschen, oberflächlichen* zu zeigen, und andererseits darzuthun, dass *die wahre Liebe die Schranken der Keuschheit und des Geziemenden nicht überschreitet*, und endlich auch dass die wahre Liebe nicht überwacht zu werden braucht, sie ist sich selbst Wächterin. Dieses Bild der Sulamit stellt der Dichter ganz ohne Zweifel als *Musterbild* auf. Bei jeder Aeusserung ihrer tiefen Liebe lässt er sie die Töchter Jerusalems ermahnen, *dass sie ihr gleich sein mögen.*

Das ethische Wesen des Freundes ist im H.L. nicht in den Vordergrund gestellt. Er liebt sie allerdings feurig, möchte mit ihr den grössten Gefahren entgegengehen. Aber als Mann braucht er nicht so rigoros keusch und rücksichtsvoll zu sein. Obwohl ihre Keuschheit und Zurückhaltung ihm Bewunderung einflösst, so lässt er sich von der Leidenschaft hinreissen, ihr Begehrlichkeit zu zeigen: ihre Augen regen ihn auf (VI, 5). Ohne klare Absicht will er einmal in das Heiligthum ihres Schlafgemachs dringen (V, 2. 4; VI, 12). Aber eine Eigenschaft seines Wesens hebt die Liebende — die Erzählerin — oder der Dichter an ihm hervor. Nächst seiner Schönheit und seinem von seinem Aufenthalte auf würzigen Gefilden duftenden Wesen bewundert sie an ihm *seine Hurtigkeit, seine Kraft und seinen Muth.* „Mein Freund gleicht einem Hirsche oder den jungen Rehen, er hüpft über Berge, er setzt über Hügel" (II, 8—9. 17; VIII, 14). Diese Elasticität, diese durch den Contakt mit der Natur erhaltene Frische (er weidet unter Lilien) und Lebendigkeit stellt der Dichter dem *hockenden*

Wesen Salomo's, d. h. des Hofes entgegen, welcher nur Pracht und Tafelfreuden hoch anschlägt (vergl. oben S. 32). Wie Sulamit das Ideal der Sittsamkeit, der Reinheit und Zartheit, so ist ihr Freund das Ideal der ursprünglichen männlichen Kraft und des Muthes. Die Jungfrauen Jerusalems, denen das Bild Sulamit's gezeigt wird, werden ermahnt, es ihr gleichzuthun; aber auch die Jünglinge Jerusalems sollen sich an ihrem Freunde ein Beispiel nehmen. Insofern ist das H.L. didaktisch, aber so künstlerisch angelegt, dass die belehrende Tendenz gewissermaassen unter Blumen verdeckt und versteckt ist. Daher der eklogisch-idyllische Zuschnitt, den der Dichter seiner Composition gegeben hat, weil diese Gattung an sich eine exemplificatorische Tendenz hat, das einfache Hirtenleben der Ueppigkeit des städtischen und höfischen Lebens als Gegenbild aufzustellen.

Nach diesem Vorausgeschickten darf man wohl als sichergestellt annehmen, dass das H.L. keineswegs ein romanhaftes Liebeslied ist, sondern dass es eine didaktische Tendenz hat, und zwar vor Allem die tiefe, innige, lautere, sich selbst überwachende Liebe zum Bewusstsein bringen will. Dieses Ideal stellt es nur desswegen auf, weil der Dichter in seiner Zeit im Allgemeinen eine solche ideale Liebe vermisst, dafür aber in geschlechtlicher Beziehung Verirrungen wahrgenommen haben muss. Gegen solche Verirrungen sind nun zunächst die polemischen Spitzen gerichtet. Diesen Hintergrund des H.L. hat auch Ewald erkannt und anerkannt, besonders (Geschichte des Volkes Israel III S. 174 fg.): „Und doch athmet das Lied bei so vieler Heiterkeit ... zugleich so viel tiefere Sittlichkeit .. so viel entschlossenen Muth gegen die Ueberfeinerung und Entartung des Hoflebens, einen treffenden Spott gegen einreissende Verderbniss in grossen Städten und Palästen“. Diese von dem Dichter als unangemessen bezeichneten Sitten und Gewohnheiten seiner Zeitgenossen müssen wir uns noch specieller vergegenwärtigen, weil wir dadurch einen Schritt weiter zum richtigen

Verständniss dieses herrlichen Kunstwerkes setzen können. Die Polemik des H.L. ist gerichtet:

1) Gegen die oberflächliche und sinnliche Liebe. Daher die stete Ermahnung an die Töchter Jerusalems und das Vorführen von so und so viel Königinnen, Kebsen und Dirnen, die alle einem einzigen Manne angehören.

2) Gegen die Tänzerinnen und öffentlichen Sängerinnen. Erinnern wir uns noch einmal daran, dass Sulamit es als eine Entweihung ihrer Unschuld ansieht, wenn sie vor Fremden singen soll, und dass sie verächtlich von den Tänzerinnen der Chöre spricht.

3) Gegen das städtische Leben überhaupt. Dazu werden die beiden Ideale der Liebe in eklogischer Verklärung gezeigt, und sie finden nur volle Befriedigung, wenn sie ins Freie, in die Natur unter Blumen und Düften hinauswallen können.

4) Gegen das üppige Leben der Tafelschwelgerei. Ich erinnere daran, dass die „Genossen und Freunde" (רעים ודודים) spöttisch als essend, trinkend und sich berauschend dargestellt werden, und dass vom König ironisch bemerkt wird: „er befindet sich bei seinem Tafelgelage", während der Freund Duft verbreitet.

5) Gegen das überfeinerte, verweichlichende Hofleben ganz besonders. Salomo wird geschildert, wie er sich am Tage seiner „Hochzeit und seiner Herzensfreude" in einer Sänfte schleppen lässt, als könnte er seine Füsse nicht gebrauchen, und sich von Trabanten begleiten lassen muss, weil er Furcht hat „in den Nächten". Gerade gegen diese Verweichlichung ist der Hirt als Muster aufgestellt, der über Berge hüpft und die Löwenhöhlen aufzusuchen nicht scheut.

Diese Betrachtung führt uns zur Ermittelung der Zeitepoche, in welcher das H.L. gedichtet sein kann. Die angedeuteten Verirrungen, die falsche Liebe und die Ueppigkeit, Ueberfeinerung und Verweichlichung, welche in Palästina und speciell in Jerusalem — dem Schauplatz der Töchter Jerusalems — im Schwange gewesen sein müssen, können uns als Wegweiser dienen, die richtige Zeit zu finden.

IV. Abfassungszeit des Hohenliedes.

Die Zeitfrage ist vielleicht der interessanteste Punkt; denn ein so künstlerisches Gedicht und ein so zartsinniger Dichter verklären auch ein wenig die Zeit, in der jenes entstanden und dieser gelebt hat. Der Dichter muss doch bei einigen seiner Zeitgenossen so viel Sinn und Geschmack für Poesie vorausgesetzt haben, dass er es überhaupt gedichtet und ihm diese Anlage gegeben hat. Die Zeitfrage hat selbstverständlich die Ausleger ernstlich beschäftigt, und die Differenz unter den tonangebenden derselben beträgt nur ein halbes Jahrhundert. Selbst Hitzig, der sonst gerne die alttestamentlichen Schriften jung macht, erkennt dem H.L. ein sehr hohes Alter zu. Allerdings auf den ersten Blick ist man geneigt, es in Salomo's Zeitalter zu versetzen. Zeigt es doch Salomo's Bett oder Sänfte, worin er sich tragen und von Trabanten begleiten lässt, in handgreiflicher Anschaulichkeit, und rühmt auch seine Zeltumhänge (כיריעות שלמה), vergl. ob. S. 21. Daher lassen Delitzsch und Andere es nicht bloss in Salomo's Zeit entstehen, sondern machen ihn auch zum Dichter desselben. Allein man kann sich dabei nicht beruhigen, indem doch offenbar darin Salomo's Prachtliebe und Vielweiberei ein wenig verspottet werden. Er kann doch unmöglich sich selbst persiflirt haben, noch kann ein Dichter seiner Zeit eine, wenn auch noch so feine, Satyre gegen ihn bei seiner Lebenszeit geschrieben haben. Daher nehmen Umbreit, Ewald, Böttcher und mehrere andere Ausleger an, dass es nach der Reichsspaltung in Israel und Juda gedichtet wurde, und zwar im Zehnstämmereich, wo nach dem Abfall vom Hause David's eine üble Laune gegen Salomo herrschte; daher die Satyre gegen ihn. Als vollgültiger Beweis wird zur Unterstützung dieser Annahme noch die Erwähnung Thirza's (VI, 4) als schönen Stadt neben Jerusalem, ja im Range noch vor Jerusalem angeführt. „Jerobeam I. und vermuthlich auch sein Sohn wohnten in Sichem. Erst unter dem König Baescha und nach ihm noch acht Jahre war Thirza Residenz. In diesen Zeitraum — ehe Samaria Hauptstadt wurde unter

Omri — fällt die Entstehung des Hohenliedes... Da nun Baescha im Jahre 952 v. C. König geworden ist, seine Residenz aber, um sie als Königssitz zu verschönern, Zeit brauchte, so wird die Abfassung des H.L. ungefähr um 950—946 v. C., 25—30 Jahre nach dem Tode Salomo's, anzusetzen sein". So Hitzig (S. 11) und viele andere Ausleger.

Indessen ist dieser Beweis doch nicht sehr stichhaltig. Wie konnte der Dichter darin Salomo als lebend in einer Prachtsänfte zeigen, wenn er bereits ein Vierteljahrhundert todt war? So hat sich denn doch der Dichter einen Anachronismus zu Schulden kommen lassen. Er will uns ganz entschieden in die Salomonische Zeit versetzen und erwähnt Thirza, welches in dieser Zeit noch nicht Residenz war. Und auf der anderen Seite verspottet er Salomo ein wenig, folglich muss dieser König nicht mehr am Leben gewesen sein. Wir können das H.L. also mit ganzem Herzen weder in die salomon. noch in die unmittelbar nachsalomon. Zeit setzen. Wir befinden uns in einer unangenehmen Oscillation. Wäre dieses Moment indess das einzige Bedenken, so müsste man irgendwie einen Ausweg suchen. Aber es tauchen noch viele andere auf, die nicht so leicht zu beseitigen sind, oder vielmehr, die den vollen Gegenbeweis enthalten: dass das H.L. nämlich durchaus nicht so alt sein kann. Anton Theodor Hartmann hat dieser Salomonischen Herrlichkeit ein Ende gemacht*). Er ging gründlicher als seine Vorgänger und Nachfolger auf das Sprachcolorit des H.L. ein, wies nach, dass es viele, viele Aramaismen enthält und auch ein griechisches Wort — אפריון = φορεῖον — verräth, und folgerte daraus, dass es einerseits erst zur Zeit des Einflusses des aramäischen Sprachidioms in Palästina, also in der nachexilischen Zeit, und andererseits zur Zeit der Bekanntschaft mit den Griechen, also in der macedonischen Zeit, entstanden sein kann. Genau

*) In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Bd. I. 1829 S. 397 fg.: Ueber Charakter und Auslegung des H.L. mit besonderer Rücksicht auf die neueste Bearbeitung desselben von Ewald, Döpke und Umbreit.

die Zeitepoche fixiren konnte Hartman nicht, weil ihm viele andere Momente entgangen sind. Er setzte es daher in das dritte Jahrhundert v. C., also um sieben Jahrhunderte später als die meisten Ausll. Bei diesem weiten chronologischen Hiatus muss die Zeitfrage kritisch untersucht und das Für und Wider nach allen Seiten hin abgewogen werden.

Man muss Hartmann einräumen, dass die Ausll. die Zeitfrage leichthin behandelt haben. In Bezug auf das B. Kohelet, das doch ebenfalls dem Könige Salomo zugeschrieben wird — und das doch wenigstens Weisheit und nicht Liebesthorheit zum Thema hat — sind die Ausleger gegenwärtig einig, es in die nachexilische Zeit zu versetzen, und zwar aus dem Grunde, weil die Sprache von Aramaismen und Neuhebraismen strotzt. Nun enthält das H.L. nicht weniger aramäische und neuhebr. Sprachelemente und noch dazu nicht nur ein einziges griechisches Wort, sondern mehrere. Ausserdem reflektirt es geradezu griechische Sitten und Zustände, und doch soll es mehr als drei Jahrhunderte vor dem babylonischen Exile gedichtet sein! Das ist ganz unmöglich. Hätte das H.L. nicht einen kanonischen Charakter, oder existirte es nicht und würde erst jetzt als kostbares Manuskript aufgefunden, so würden sämmtliche Sachverständige zu allererst auf die Spracherscheinungen Rücksicht nehmen, und bei Entdeckung von Aramaismen, Neuhebraismen und noch dazu Gräcismen würden sie sämmtlich es in die griechisch-macedonische Zeit versetzen. Es ist also lediglich Voreingenommenheit, welche sie hindert das Richtige zu sehen. — Wir müssen diesem Punkte unsere ganze Aufmerksamkeit zuwenden, weil sich dadurch die Abfassungszeit wird genau begrenzen und ein neuer Maassstab zur Beurtheilung des H.L. gewinnen lassen. Da ausser Hartmann kein Ausleger die Sprachelemente im H.L. behandelt und auch dieser sie nicht nach wissenschaftlicher Methode auseinander gesetzt hat, so muss das ganze Thema erschöpfend behandelt werden, um das thatsächliche Vorhandensein von Aramaismen, Neuhebraismen, Parsismen und Gräcismen im H.L. überzeugend nachzuweisen. — Unter

Neuhebraismen versteht man bekanntlich hebräische Wurzeln und Bildungen, welche in der althebräischen Literatur nicht vorkommen, aber in der Mischnah und in der mit ihr verwandten Literatur häufig im Gebrauch sind. Da aber die neuhebräische Sprache vielfach aramäisch gefärbt oder nach aramäischem Muster gebildet ist, so fällt für unsern Zweck der feine Unterschied zwischen Aramaismus und Neuhebraismus weg, und wir können beide als eine gemeinsame Erscheinung behandeln. Die Gräcismen im H.L. müssen wir aber nach dreierlei Gesichtspunkten behandeln: griechische Sprachelemente, griechische Lebensgewohnheiten und endlich griechisch-poetische Parallelen im H.L.

1. Aramaismen und Neuhebraismen im Hohenliede.

1) Vor Allem ist der häufige Gebrauch des Praefixum ש statt אשר im Relativ- und Causalsinne, *quod* und *nam*, zu beachten. Es gilt als ausgemachte Thatsache, dass alle diejenigen Schriften, in denen dieses Praefix häufig vorkommt, der nachexilischen Zeit angehören. So die Klagelieder, das Buch Jona, Kohelet, einige Psalmen und die Chronik. Im H.L. wird es nun sehr häufig angewendet, fast eben so oft wie im Kohelet, mit Subst. verbunden: שראשי und שהמלך, mit Verba: עד שתחפץ (mehrere Mal), שאהבה נפשי (mehrere Mal), שהביאותיו, ששזפתני und öfter, und endlich mit Pronomina: שאני, שלי (zweimal), שהם und שֶׁכֻּלָּם. Man muss durch Voreingenommenheit verblendet sein, um nicht zu erkennen, dass die Construktion im H.L. מטתו שלשלמה (III, 7) neuhebräisch ist, wie der gangbare Genitiv in der Mischnah-Literatur ידו של בעל הבית gebildet, oder שֶׁכָּכָה (V, 9) wie Psalm 144, 15, und endlich שַׁלָּמָה (I, 7). Diese Partikel ist ganz nach aramäischem Muster gebildet. Im Althebr. wird die Fragepartikel למה auch als Dehortativ gebraucht wie פן (vgl. Gesenius Thes. II p. 770[b]). Im Syr. und Chald. ist die Form ܕܰܠܡܳܐ, דילמא gebräuchlich. In dem eingestandenermaassen nachexilischen Daniel ist diese ara-

mäische Form hebraisirt אשר למה (I, 10). Die Form שַׁלָּמָה ist demnach entschieden nach aramäischem Muster gebildet = דילמא.

Die Einwendungen, welche man gegen den späteren Gebrauch der Contraktion von אשר in ש macht, sind nicht stichhaltig. Man sagt, im Phönicischen käme diese Contraktion auch vor in Plautus' „Punier“ und in aufgefundenen Inschriften. Abgesehen davon, dass es phönicisch vielmehr אש gelautet haben muss, wie einige Spuren noch documentiren, so stammen sämmtliche phönicische Sprachelemente erst aus der nachexilischen Zeit; kein Denkmal ist aus der vorexilischen Zeit bekannt. Stünde es also auch fest, dass die Phönicier ebenfalls das ש angewendet haben, so würde nur daraus folgen, dass sie gleichzeitig mit den Hebräern das אשר gekürzt haben. — Das sporadisch vorkommende ש in der ältern Literatur (zweimal שקמתי im Deborah-Liede und zweimal in der Geschichte Gideons Richt. 6, 7—8 שָׁאַתָּה und שֶׁעָל*) beweist nicht gegen die allgemeine Regel, da das ש in den pentateuchischen, historischen und prophetischen Büchern, in Hiob, Sprüchen, älteren Psalmen weiter nicht vorkommt. Wie das ש in diese zwei Partien der „Richter“ gekommen ist, wird sich vielleicht einmal enträthseln lassen. Ewald's Hypothese, dass das ש im nordpalästinensischen Dialekte, weil nah an der phönicischen Grenze, gebraucht worden sei, beruht auf einer falschen Voraussetzung und ist noch weniger als eine Hypothese, vielmehr eine Fiktion, die gründlich von Magnus, Hartmann, Delitzsch widerlegt wurde. So würde das Vorkommen des ש ganz allein schon für die nachexilische Zeit des H.L. wie für Kohélet beweisen.

Bemerkenswerth ist noch der Gebrauch der Construction von עד ש... im H.L. wie im Neuhebräischen. Da עד auch die Zeitgrenze bezeichnet, so wird damit zuweilen das Zukünftige angegeben, ehe dieses oder jenes eintritt.

*) Irrthümlich zählen Delitzsch noch שדון (Hiob 19, 29) und Hitzig בשגם (Genesis 6, 3) zu diesen Ausnahmen. Allein das Erstere kommt entschieden von der Wurzel שׁדד und das Zweite wahrscheinlich von שׁגג.

Diese Bedeutung des עד kommt zuweilen im Althebräischen vor; (Exod. 22, 24): עד בא השמש תשיבנו לו kann nur bedeuten: **ehe** die Sonne untergeht, wie es auch LXX wiedergeben: *πρὸ δυσμῶν ἡλίου.* Für Ezech. 33, 22: ויפתח את פי עד בא אלי בבקר, ist es sehr zweifelhaft; es kann eben so gut bedeuten: „während er kam“, als „ehe er kam“. Im Neuhebräischen dagegen drückt diese Construktion entschieden das Futurum aus, und zwar mit ש verbunden: עד שלא באו „ehe sie kamen“ entgegengesetzt dem משבאו „wenn sie bereits gekommen sind“. לא יאכל עד שתחשך, „er soll nicht geniessen, **ehe** es dunkel geworden ist“. Im H.L. liegt diese Bedeutung entschieden in dem Satze: עד שתחפץ „**ehe** sie verlangt“. Ebenso ist anzunehmen das zweimal vorkommende עד שיפוח היום „**ehe** der Tag sich abkühlt und die Schatten sich neigen“. Die Zeitgrenze wird dadurch bestimmt, nicht **wie lange** der Freund **ausbleiben** soll, sondern **bis zu welcher Zeit sein Weggehen rathsam ist.** Sulamit will damit sagen: Noch ist es Zeit für dich, dich zu den Bergen zu begeben, es ist noch nicht zu spät; der Abend ist noch fern. Sie ladet ihn keinesweges damit ein, später, in der Dunkelzeit zu ihr zu kommen — das wäre ein verdächtiges Rendez-vous — sondern es ist eine Umschreibung für den Gedanken: Entferne dich, ehe es zu spät wird, ehe der Tag sich abkühlt, und die Schatten sich verlängern. Sie weist ihn damit aus ihrer Nähe, ohne ihn für eine andere Zeit einzuladen.

2) Für das spätere Alter zeugen noch die aramäische Verhärtung des שׁ in ת im Worte בְּרֹתִים = Cypressen; die aramäischen Formen von צבאות von צבי und חלאים von חלי, ferner die neuhebräische Form נִצָּן Plur. נצנים, und endlich רעיה „Freundin“ in aramäischer Form, auch עטיה, und איככה V, 3.

3) אֵבִים heisst im H.L. (VI, 11) **Frucht** und nicht „Grünes“ oder „Sträuche“; es entspricht dem syrischen ܐܒܐ und dem chaldäischen איבא und mit eingeschobenen נ auch אנבא. Die Lexicographen und Ausleger haben das Wort missverstanden und es mit אביב zusammengewürfelt. Gesenius ahnte, dass אבוב „Flöte“ nicht mit אֵב „**Frucht**“ zu-

sammenhängt (Thes. II p. 840), ohne sich jedoch den Unterschied klar zu machen. אבוב und אביב stammen beide von der Wurzel נבוב, welche die Grundbedeutung „hohl“ hat, und davon sämmtliche Derivata im Aramäischen „hohle Ader“, arab. أنبوب „Lungenröhrchen“, אבובא die „hohle Flöte“ (*ambubajae*) und אביב (für אנביב) der „hohle Halm“, besonders der Gerste, und der „Halmmonat“, der Monat, in dem sich schon die Halme zeigen*). Noch mehr abgekürzt erscheint dieser Stamm in ביב „Fistel, Kanal, Wasserleitung, Cloake“, kurz Alles was lediglich „hohl“ ist. Das א ist also bei diesen Derivaten Vorschlag, der auch wegfällt. Damit hat der Stamm אב oder אבב, in dem das א radikal ist, nichts gemein. Er bedeutet schlechthin Frucht, und die LXX übersetzen es richtig mit γεννήματα, so wie der Syrer mit אִבָּא. Irrthümlich zieht Gesenius zu unserem אבים das arab. أبّ heran, welches „Grünes“ bedeuten soll; es bedeutet aber hier nur „das Vorbereitete“, unter Anderem auch „Futter“, aber keinesweges „Grünes“. אבי הנחל Früchte des Thales im H.L. ist mithin ein aramäisches Element.

4) חבצלת kann unmöglich neuhebr. Ursprungs sein, weil die hebr. Sprache das harte ח nie vorsetzt. Sämmtliche Quadrilittera mit ח sind fremden Ursprungs: חשמל (חנמל), חלמיש, חרטם und חרמש. Das Wort kommt nur noch Jes. 35, 1 vor und zwar in einem Stücke, das dem babylonischen Exile angehört. Es ist ohne Zweifel das syrische חמצליתא mit Verwechslung der Labiaten und bedeutet „Herbstzeitlose“.

5) חרוזים kommt ebenfalls von dem aramäischen Verbum חרז her „anreihen, ordnen, Perlen an einander aufziehen“, nicht „bohren“ (wofür קדח gebraucht wird), nicht einmal im Arab., wo es vielmehr „zusammennähen, flicken“ bedeutet. Gesenius hat einen falschen Begriff in dieses Verbum hineingelegt. Im Midrasch zum H.L. wird geradezu

---

*) Auch in Hiob 8, 12 bedeutet עודנו באבו, während das Nilgras (אחו) noch im Halmschaft ist.

חרז von קדח unterschieden: אית דידע למקדח ולא ידע למחרז, „Mancher versteht, Perlen zu bohren, aber nicht sie geschmackvoll aneinander zu reihen“. Während dieser Stamm im Althebr. gar nicht vorkommt, ist er im Neuhebr. häufig: מחרוזת של דגים oder של קרדומות (Baba Mezia II) „Reihen von aufgezogenen Fischen, von Beilen“. חרוזים „Reihen, Halsschnüre“ stammt demnach aus dem Aramäischen.

6) חרכים ist nicht althebr. sondern aramäischen Ursprungs vom Verb. חרך „sengen, anbrennen“. In der Bibel kommt es nur einmal vor (Spr. 12, 27) לא יחרך רמיה צידו „der Betrüger wird sein Wild nicht (vom Haare) absengen“. חרכים, „Höhlen, Fenster“ im Chald. bedeuten also eigentlich Rauchlöcher, die geschwärzt und angesengt erscheinen, geradeso wie כוין „Fenster“ von כוה „brennen“ abzuleiten ist. Im Althebr. heisst אֲרֻבָּה ursprünglich auch Rauchloch (vgl. Hosea 13, 3 כעשן מארבה) und wurde dann auf jede Oeffnung übertragen. Im H.L. kann חרכים neben חלונות nur „Rauchloch“ bedeuten, wie *μέλαθρον* das Rauchfangloch in der Decke ist von *μελαίνω* schwärzen (nach dem Etymologicum magnum), obwohl sonst in der einfachen Bauart Loch und Fenster eins waren. Ewalds Ableitung von خرق, „Riss in einem Kleidungsstücke“ hat schon Gesenius (s. v.) widerlegt.

7) כְּתַל — כתלים Wände, das nur noch in den chald. Partien in Esra und Daniel, und im Neuhebr. vorkommt, ist entschieden aramäisch. Im Althebr. ist dafür קיר gebraucht.

8) מדרגה, Stufengang im Felsen ist ebenso zweifellos aramäisch, da es nur Ezech. 38, 2 und im Aram. als דרגא Stufensteige vorkommt und im Althebr. dafür מעלה gebraucht wird.

9) מֵסַב Gelage, Tafelrunde, ein neuhebr. gebildetes Wort von הסב sich an die Tafel ringsum setzen; vergl. weiter unten.

10) סמדר kann ebensowenig althebr. sein wie חבצלת, da Quadrilittera in dieser Sprache nicht vorkommen. Es kommt auch nur im Syr. סמדרותא, im Chald. und im Neuhebr. vor. Was die eigentliche Bedeutung betrifft,

so ist sie schwer zu ermitteln. In der Mischnah und im Talmud wird damit „unreife Weintraube“ bezeichnet (vergl. Gesen. Thes. s. v., wo die Angaben der Mischnah von Ibn-G'anach ausgezogen sind). Im Syr. bedeutet es ebensowohl *folliculus primus, flos,* namentlich *flos vitis,* wie *gemma.* Aus dem Gebrauch der Mischnah lässt sich die Bedeutung nicht feststellen, denn sie scheint erst dem H.L. entnommen und errathen zu sein. Denn wenn H.L. II, 13 והגפנים סמדר נתנו ריח bedeuten soll: „die unreifen Trauben“, so müssen die Weinstöcke schon abgeblüht haben, während im Verlaufe vorkommt (VI, 11; VII, 13) לראות הפרחה הגפן, „ob der Weinstock schon blüht“, also kann er an der ersten Stelle, wo der Winter eben abzieht, noch nicht abgeblüht und Trauben angesetzt haben. Daher empfiehlt sich die im Syr. vorkommende Bedeutung: der erste Blattansatz, die Blattknospen, viel besser. Ueber פתח הסמדר (VII, 13) vergl. Comment., da die Lesart nicht richtig ist.

11) סתו, Winter. Darüber braucht man nicht viel Worte zu verlieren, dass es aus dem aramäischen Sprachkreise ins Hebr. eingedrungen ist. Wäre es urhebr., so müsste es häufiger vorkommen, während es aber nur im H.L. angetroffen wird.

12) קוצות „Haarlocken“ ist eben so zweifellos aramäischen Ursprunges, da es in der Bibel nicht weiter vorkommt, dafür aber im Syrischen (קוצתא) und Neuhebr. häufig. Im Neuhebr. ist davon auch ein Adj. gebildet קָוִיץ ein Vollhaariger, im Gegensatz zu קרח ein Kahlköpfiger (Midrasch zu Genesis c. 64).

13) רֹכֵל ist im Althebr. ein Händler mit allerlei Waaren, ein Hausirer im Allgemeinen, auch noch in Nehemia (13, 19), wie es scheint. Im Aramäischen und im Talmud bedeutet es dagegen speciell aromatopola, Gewürzhändler, und in diesem Sinne ist es im H.L. gebraucht. Folglich ist es aramäischen oder neuhebr. Ursprungs. Auch das damit verbundene אבקה ist hier neuhebr. (s. Comment.).

14) רסיסים ist im Althebr. Trümmer (Amos 6, 11) vom Stamme רסס „zerreiben“ Ezech. 46, 14 לרס את הסלת. Im



Aram. dagegen bedeutet רס auch sprengen, befeuchten, bethauen, und רסיסא Feuchtigkeit, Tropfen. Folglich kann רסיסי לילה im H.L. nicht hebr., sondern muss aramäischen Ursprungs sein.

15) שוק Pl. שוקים, Marktplatz, kommt lediglich in spätbiblischen Schriften Spr. 7, 8 und Kohélet 12, 4—5 vor. Dieses Wort scheint erst mit der Aenderung im Städtewesen eingeführt worden zu sein. In den althebr. Zeiten wurden die öffentlichen Geschäfte, Gerichtssitzungen, wie Kauf und Verkauf, vor den Stadtthoren abgehalten: לפני שער העיר = *forum*. Später wurden die Verkaufsgeschäfte in die Stadt verlegt. Während die latein. Sprache auch bei dieser Veränderung die *fora* in der Stadt beibehalten hat, hat die neuhebr. Sprache es vermieden, den inneren Marktplatz auch mit שער zu bezeichnen, und adoptirte dafür aus dem Aramäischen das Wort שוק, Marktplatz. — Es kommen übrigens noch andere neuhebr. Substantiva im H.L. vor. אָמָּן Künstler, סהר Mond, Rundung, פגים unreife Feigen.

Ebenso wie aram. und neuhebr. Formen und Substantiva sind auch Verba aus diesem Sprachkreise im H.L. bemerkbar.

16) גלש, das zweimal von Heerden gebraucht wird, שגלשו מהר הגלעד (מן הגלעד), ist durchaus ein aramäisches oder neuhebr. Wort. Die Arabomanen haben zwar das arabische جلس dabei herangezogen und es bald mit „lagern“ und bald mit „aufsteigen“ übersetzt; aber Vergleich wie Auslegung sind gleich falsch. جلس bedeutet nämlich nicht aufsteigen schlechthin, 'sondern nach Neg'id, das auch G'alsu hiess, steigen, oder dorthin reisen: *Ascendit et venit in terram* جلس, *id est Neg'id*. Es ist ein Denominativ. Aber auch liegen und lagern bedeutet es nicht, sondern von Menschen: zusammensitzen, Rath pflegen, *consessum habere*, kann also nicht von Thieren gebraucht werden. Beide Erklärungen nach dem Arabischen sind daher unbrauchbar. Man nimmt es mit arabischen Analogien überhaupt viel zu leicht. Was שגלשו hier bedeutet, ist nicht zweifelhaft; einige jüdische Ausleger, wie Ibn-Esra referirt, haben es errathen, aber weil dieser, eine exegetische Autorität, diese Erklärung ver-

worfen hat, achtete man nicht darauf. שגלשו: יש אומרים שנקרחו . תרגום קרח הוא גלש ... והוא רחוק בענין „Einige geben an, es bedeutet kahl, wie im Chald., dies liegt aber fern.“ Freilich so plump darf man es nicht fassen: kahl. Im Syr. bedeutet גלש die Haare oder die Federn von der Haut entfernen. גליש bedeutet daher im Syr. dasselbe, „enthaart“. Im Neuhebr. kommt מי גלשין vor, und bedeutet: heisses Wasser, womit man abbrühen, auch die Haare und Federn beseitigen kann (vergl. Aruch s. v.). Der Stamm hat demnach eine fest ausgeprägte Bedeutung. Im Begriffe „enthaaren“ liegt aber auch die Nüance glatt machen, wie מרט*) „das Haar ausrupfen“ auch die Nebenbedeutung „glatt machen“ hat: נחושת ממורט (I Könige 7, 45) glattes Erz; חרב מורטה (Ezech. c. 21 mehrere Mal) geglättetes, geschliffenes Schwert. Selbst קרח Kahlköpfigkeit hat die Nebenbedeutung Glätte und Eis. Warum kann nicht auch das Verb. גלש diese Nebenbedeutung glätten haben? Das Bild im H.L. wäre dadurch erst recht poetisch. „Dein Haar wie eine Heerde von Ziegen, die geglättet sind — vom Berge Gilead. Das Haar der Sulamit ohne weiteres mit einer Heerde schwarzer Ziegen zu vergleichen, wäre unschön, da diese auch struppig sein können. Daher ist der Zusatz שגלשו nothwendig: die glatt oder geglättet sind. Nebenher sei bemerkt, dass מן הגלעד, was den Auslegern schwierig schien, sich nicht auf das Verb. שגלשו, sondern auf das Subst. כעדר העזים bezieht. Jedenfalls ist גלש nicht ein urhebräisches, sondern ein aramäisches Verbum.

17) Der aramäische Ursprung von טנף „besudeln“, נטר „hüten“ (althebr. נצר), סוגה (von סוג) umzäunt (althebr. סך, סכך), endlich קפץ springen (althebr. zusammenziehen, schliessen) braucht nicht erst weitläufig bewiesen zu werden. Zu verwundern ist nur, dass die meisten Ausleger

---

*) Man könnte geneigt sein statt מרקו הרמחים (Jer. 46, 4) zu lesen מרטו, und statt נחשת מרוק (II Chr. 4, 16) zu lesen מרוט. Denn der Stamm מרק bedeutet nicht schleifen und glätten, sondern abspülen und säubern.

keine Rücksicht darauf nehmen, obwohl Hartmann darauf hingewiesen hat.

18) Eine besondere Aufmerksamkeit verdient das Verbum מֵצִיץ im H.L. (II, 9), blicken, betrachten. Der Stamm ציץ hat weder im Syrischen, noch im Chaldäischen*), noch im Arabischen diese Bedeutung, während er im Neuhebr., also im jüdischen Kreise öfter vorkommt, und zwar in der Bedeutung genau betrachten, gewissermaassen untersuchen, *scrutari*. Traktat Moed Katon p. 14a: בן זומא הציץ ונפגע, בן עזאי הציץ ומת „Ben-Soma betrachtete (speculirte) und wurde geschädigt, Ben-Asaï betrachtete und starb.“ Trakt. Pesachim p. 9b: והציץ בו לידע אם זכר הוא או נקבה „er (der Priester) untersuchte genau zu wissen, ob er (der Fötus) männlichen oder weiblichen Geschlechtes sei.“ Gesenius' Etymologie des Wortes: *florere*, *micare*, *promicare*, *furtim prospicere*, ist verfehlt, da es nicht „verstohlen blicken“, sondern im Gegentheil „genau und scharf sehen“ bedeutet. Da nun הציץ lediglich im neuhebr. Sprachkreise heimisch ist, so muss es sich aus der judäischen Anschauung heraus gebildet haben, etwa wie תָרַם, Priestergabe abscheiden, von תרומה, und Aehnliches. Mir scheint es ein Denominativ von ציצית zu sein. Dieses Hauptwort, das nebst „Haarschopf“ besonders „Quaste“ bedeutet, wurde im Ritual dahin gedeutet, dass die Quaste mit der blauen Schnur daran (פתיל תכלת) den Augen sichtbar sein soll: והיה לכם לציצית וראיתם אותן שתהא נראית (Midrasch zu Numeri c. 17 p. 269a, vergl. Trakt. Menachot p. 43a und andere Parall.). Bei Anwendung der vorschriftsmässigen Quaste gewöhnte man sich allmälig daran, dass damit „anschauen, ansehen“ verknüpft sei. Mendelssohn übersetzte daher noch ציצית mit Schaufaden. Daraus scheint das Verbum הציץ im Hiphil sich gebildet zu haben: „schauen, betrachten“. Aehnlich hat sich im Hiphil von אזכרה gebildet מזכיר לבונה, nicht von זָכַר. Das Verbum

*) Einmal Targum zu Spr. II, 4 יהיך סמאתא תציציה muss man nach Analogie des Syrischen lesen תבציה (s. Levy, Chald. Lex. I p. 108a).

הציץ kann sich also erst im sopherischen Zeitalter nach Nehemia gebildet haben, als die pentateuchischen Ritualgesetze ins Leben eingeführt wurden, und sein Vorhandensein im H.L. würde ganz allein schon für die nachexilische Abfassung desselben zeugen. Selbst השגיח „anblicken", das nur noch in einer exilischen Partie in Jes. 14, 16 und in einem Psalm 33, 14 vorkommt, scheint jüngeren Datums zu sein.

Indessen genügt die angeführte Reihe von aramäischen und neuhebräischen Formen, Nomina und Verba die Thatsache über allen Zweifel festzustellen, dass das H.L. in der nachexilischen Zeit unter dem Einfluss des Aramaismus und der neuhebr. Sprachentwicklung entstanden ist.

2. Persische Sprachelemente im Hohenliede.

Als hätte das H.L. selbst einen Wink geben wollen, dass es jüngern Ursprungs ist, hat es auch persische Wörter, die in seiner Zeit allbekannt waren, aufgenommen. Wer ohne Vorurtheil urtheilt, muss zugestehen, dass פרדס, das dem persischen *παράδεισος* entspricht, erst unter persischer Herrschaft den Judäern bekannt geworden sein kann, zumal es nur noch in Kohélet und Nehemia, also in notorisch nachexilischen Schriften vorkommt. Was dagegen geltend gemacht wurde, ist nicht der Widerlegung werth. Dass es indischen Ursprungs sein und schon frühzeitig durch die Phönicier bekannt geworden sein soll, ist nicht gelungen nachzuweisen. Was Delitzsch dagegen vorbringt, nimmt sich eigenthümlich aus (S. 22): „In dem Worte פרדסים (in Kohelet) findet Knobel ein Merkmal der spätern Abfassungszeit des Kohelet; wir bestreiten diese nicht; aber das Wort פרדס halten wir für kein Merkmal derselben, da es auch im H.L. vorkommt und sich nicht absehen lässt, warum Salomo, wenn er Parke nach ausländischem Geschmacke und mit ausländischen Anpflanzungen anlegte, diese nicht auch mit einem ausländischen und zwar persischen Namen genannt haben könnte." Das ist aber ein Cirkelschluss: weil es im Hohenliede vorkommt, muss das Wort in uralter Zeit den Hebräern zugekommen sein!

Warum nicht umgekehrt: weil dieses persische Wort im H.L. vorkommt, muss dieses der persischen Zeitepoche angehören. Wer sich der Wahrheit verschliessen und sich nach abenteuerlichen Etymologien umsehen will, ob פרדס nicht doch indischen oder aramäischen oder phönicischen Ursprungs — nur nicht persischen — ist, der mags thun, aber sich nicht zugleich einbilden, wissenschaftliche Exegese zu treiben.

Dieses persische Wort kommt aber nicht vereinzelt im H.L. vor; es hat auch noch einen landsmännischen Genossen. In Kapitel VII wird Sulamit's Schönheit geschildert und für jeden Zug ein passendes Gleichniss poetisch angewendet. Vers 6 wird ihr Kopf und Haar verglichen: ראשך עליך ככרמל ודלת ראשך כארגמן מלך וגו'. Dieses Gleichniss des Kopfes mit dem Berge Karmel klingt höchst unpoetisch. Wenn der Dichter sich wenigstens ausgedrückt hätte ראשך ... כראש הכרמל, wie die Spitze des Karmel, dann hätte man sich das Gleichniss gefallen lassen und jenem allenfalls einen schlechten Geschmack beimessen müssen. Aber den Kopf mit dem ganzen Karmelberg zu vergleichen, diese Geschmacklosigkeit darf man dem Dichter nicht aufbürden, ihm, der sonst so zarte und passende Gleichnisse hat. Unter den Auslegern haben nur die beiden alten Abulwalid Merwan Ibn-G'anach und Ibn-Esra Anstoss daran genommen und Beide erklären hier כרמל = כרמיל Karmosinfarbe im Persischen. Das Citat aus Ibn-G'anachs Werk bei Gesenius Thes. II p. 713 und Ibn-Esra im Comment. zum H.L. יש אומרים הר הכרמל ואיננו כי אם עין וכן בדברי הימים כרמיל עם ארגמן. In II Chron. 2, 6. 13 stehen nämlich ובארגון וכרמיל und בארגמן בתכלת ובבוץ ובכרמיל. Hier ist es entschieden das persische Kermiel, der rothe Wurm oder Schnecke und das daraus bereitete Karmosin (s. Ges. a. a. O.). Auch kann ראשך hier nicht Kopf bedeuten, sondern ist entschieden das Haupthaar (vergl. Comment.). Da nun der Dichter auch hier Geschmack zeigt, das Haar der Sulamit wegen seines Glanzes mit einer glänzenden Farbe zu vergleichen, so kann כרמל hier nur *coccinum* bedeuten, und das Wort verräth damit

einen persischen Ursprung. Daraus ist also unerschütterlich bewiesen, dass der Dichter zur Zeit gelebt hat, als persische Wörter in Palästina allgemein verständlich waren, d. h. in der nachexilischen Zeit.

3. Griechische Sprachelemente im Hohenliede.

1) Zum grössten Verdruss der Ausleger, welche das H.L. alt machen, kommt darin das Wort אפריון vor, und, die griechische Version giebt es mit *φορεῖον* Sänfte, Tragsessel, Tragbett wieder. Der Kirchenvater Hieronymus, obwohl kein besonders philologisch geschulter Exeget, erkannte ebenfalls in אפריון das griechische *φορεῖον*. In der neuhebr. Literatur wird אפריון ohne weiteres als Sänfte gebraucht. Die Bräute wurden getragen באפריון בתוך העיר (vergl. das Citat unten S. 62). Hartmann bezeichnet daher dieses Wort als Merkmal der Jugend des H.L. (a. a. O. S. 425, 27): „Was liegt Unwahrscheinliches darin, dass während der seleucidischen Periode, in welche das H.L. frühestens gesetzt werden kann, das Wort *φορεῖον*, womit die Juden zuerst in Syrien bekannt wurden, . . in die hebr. Sprache eingebürgert wurde?“ Magnus erkannte ebenfalls den griechischen Ursprung des Wortes אפריון an, nur meinte er (S. 156), es könnte erst später für ein hebräisches substituirt worden sein. Ewald dagegen steift sich ausserordentlich dagegen. Er meint: es von *φορεῖον* abzuleiten, sei schlimmer als Scherz. Woher denn stammt das Wort? Man kennt Ewalds Manier, dass er in Verlegenheit ein anklingendes arab. Wort heranzieht und an diesem selbst so lange modelt, bis er diejenige Bedeutung erhält, die ihm gerade passt. فري arab. „spalten, schneiden, zerschneiden“ soll auch schlechtweg „bearbeiten“ bedeuten, und davon אפריון „eine zierliche Prachtarbeit, ein Prachtbett“. Treffend bemerkt Hartmann dazu: „Ewald schnitzelt aus فري ein Prachtbett zusammen“. — Noch abenteuerlicher klingt Hitzig's Ableitung (S. 51) von Parjana im Sanskrit „Sattel, Reitsattel“, „also begrifflich dem Tragsessel sehr ähnlich“. Und

diese Ableitung befriedigt Zöckler mehr als die übrigen etymologischen Spielereien. Aufrichtiger ist Delitzsch, weil sprachfester (S. 21): „Dagegen müsste das H.L. unter den Einflüssen einer sehr späten Zeit entstanden sein, wenn אפריון das ins Hebräische aufgenommene φορ. wäre. In der That hat φορ. mit אפריון in Gestalt und Gebrauch der bezeichneten Sache eine auffallende Aehnlichkeit". Seine Ableitung vom aramäischen פוריא, Bett, hat ihm die Desperation eingegeben, wodurch er aber wenig für das hohe Alter des H.L. gewonnen hat. — Noch mehr als das Wort weist indess die Pracht, mit welcher dieses אפריון geschildert wird, auf die griechisch-macedonische Epoche hin (vergl. weiter unten S. 60).

2) אפריון steht nicht vereinzelt als griechisches Lehnwort; es kommen noch deren mehrere vor, die auch Hartmann entgangen sind, und auf die wir die Aufmerksamkeit richten wollen. Beim Worte מזג im H.L., im Syrischen und Chaldäischen denken sämmtliche Lexicographen und Ausll. an das griechische μίσγειν „Wein mit Wasser mischen", ohne sich die Consequenz klar zu machen, dass es dann ein griechisches Lehnwort sein muss. מֶזֶג heisst im Neuhebräischen „Mischwein" כמזג שני חלקים מים ואחד יין, im Gegensatz zu יין חי „ungemischter Wein", den nur Trunkenbolde tranken. Auch das wissen die Ausleger und Lexicographen, und doch kam ihnen nicht in den Sinn, dass אל יחסר המזג (VII, 3) von griechischem Einflusse zeugt. — Nur komme man ja nicht mit der sophistischen Etymologie, dass מזג dem althebr. Verb. מסך entspreche, und dieses auch „mischen" bedeute. Denn das ist eben grundfalsch. מסך bedeutet lediglich giessen, verwandt mit נסך. Jes. 5, 22 ואנשי חיל למסך שכר hätte einen Widersinn, wenn מסך hier „mischen" bedeutete. Der Prophet wirft dem Volke vor, dass sie Helden sind im Trunke. Er würde sich aber schlecht ausgedrückt haben, wenn es nur bedeuten sollte: „Wein zu mischen". Denn das that Jedermann. Das. 19, 14 ה' מסך בקרבה רוח עועים kann nur bedeuten: „Gott hat in ihr Inneres den Geist des Taumels gegossen", und nicht gemischt. Sämmtliche Stellen, wo מסך als Verb. oder Nomen

vorkommt, lassen sich durch „giessen und trinken" erklären. מסך und מזג sind demnach verschieden. Im Arabischen hat das Verb. مسك auch nicht die Bedeutung „mischen", sondern „ziehen, spannen" = משך im Hebräischen, oder mit Muscus, Bisamgewürz versetzen. Es kommt zwar auch مزج als mischen vor; aber dieses Wort ist eben nicht urarabisch, sondern ist den Arabern durch das Medium der Syrer als das griechische Lehnwort *μίσγειν* zugekommen; die Quelle ist dieselbe. Die von Tychsen gegebene Andeutung, dass das arabische Sprachgut sich auch aus dem Syrischen bereichert hat*), ist wenig benutzt worden. Nicht alle Wörter, welche die arabischen Lexica aufführen, sind urarabisch. Kurz, מזג im Arabischen, Syrischen, Chaldäischen, Neuhebräischen und auch im H.L. ist das griechische *μίσγειν*.

3) כֹּפֶר, das zweimal im H.L. vorkommt, ist der Cyperstrauch mit weissblühenden, wohlriechenden, in Büscheln stehenden Blumen, und entspricht dem griechischen *κύπρος*, wie es auch die LXX wiedergeben. Baum und Name stammen aus Griechenland. Die Etymologie von כָּפַר bedecken, weil Frauenzimmer aus den Blättern der Cyper ein Pulver *Alhenna* bereiteten, und damit Nägel und Lippen bestrichen — diese Etymologie ist lächerlich, weil כפר nicht „bestreichen", sondern „zudecken, verhüllen, schützen" bedeutet. כפר = כפרים ist also ebenfalls als griechisches Lehnwort anzusehen = *κύπρος*.

4) Im H.L. IV, 13—14 kommt hinter einander vor כפרים עם נרדים נרד וכרכם. Es wäre geschmacklos, zweimal

*) Tychsen's Bemerkung findet sich in Recentt. Commentt. Academiae regiae Gotting. Vol. III, 1816, p. 284: Notum est, veteres Arabes cum populis Aramaeam dialectum loquentibus multiplici nexu conjunctos fuisse, et haud pauca ab iis sumpta in suos usus vertisse. Diu ante Mohammedem Arabes in Syriam migraverant et frequentia cum Syris commercia exercebant, inprimis Hirenses Arabes. Judaei porro, qui tam Medinae quam aliis locis per Hegiazem sparsi habitabant, Chaldaice tum loquebantur. Nonne veri simile habebimus, Aramaeorum tam voces singulas, quam formas ad Arabes dimanasse et passim receptas fuisse?

hinter einander von Narde zu sprechen. Diese Geschmacklosigkeit dürfen wir dem Künstler nicht zur Last legen. Man könnte zwar darauf kommen, נרד für überflüssig zu halten, wie es auch die *Peschito* nicht hat. Allein der Parallelismus erfordert vor כרכם noch ein Wort. Denn diese Verse sind rythmisch-parallel gebaut.

רמונים עם פרי מגדים
כפרים עם נרדים
נרד וכרכם קנה וקנמון
עם כל עצי לבונה
מר ואהלות . . . . .
עם כל ראשי בשמים.

Eher könnte man annehmen, dass hinterr מר etc. zwei Wörter fehlen, als dass נרדים oder נרד überflüssig wäre. Man muss sich also entschliessen, um den Gleichklang wieder herzustellen und die geschmacklose Wiederherholung verschwinden zu machen, entweder statt נרדים zu lesen ורדים oder statt נרד zu lesen ורד. Dagegen lässt sich gar nichts einwenden. Nun ist ורד, ורדים neuhebräisch, syrisch ܘܪܕܐ, selbst arabisch ورد unstreitig *ῥόδον* (mit Digamma). Mögen Manche über diese Kühnheit den Kopf schütteln. Wer auf Construktion und rythmischen Bau der Verse sorgfältig achtet, wird mir beistimmen, dass wohl statt נרדים zu lesen ist ורדים, und dass der Dichter in der griechisch-macedonischen Periode gelebt haben muss.

5) Ich muss eine noch grössere Kühnheit wagen. Das Wort תלפיות im H.L. ist ein wahrhaftes *crux interpretum* — eine exakte Exegese sollte solche *cruces* vertilgen. Wer einen Begriff von der Abenteuerlichkeit hebräischer Etymologie haben will, den braucht man nur auf die von תלפיות bei den Auslegern und Lexicographen zu verweisen. Es soll herkommen vom Stamme תלף oder אלף oder לוף, oder soll ein Compositum von תלה und פיות sein (obwohl die hebr. Sprache durchaus keine Composita hat, vielleicht mit Ausnahme von בליעל). Es soll endlich bedeuten: Waffengehänge, Waffenburg, Heerschaaren, Alabasterstücke, Abstufungen, Tabernakel, Erdhügel der

Scheiden. Am taktvollsten hat sich der griechische Vertent dabei benommen: er hat es gar nicht übersetzt, sondern es durch *Θαλφιώϑ* wiedergegeben. Zur Zeit dieses Uebersetzers war das Wort nicht mehr bekannt. Warum? Weil es gar nicht hebräisch ist, sondern griechisch: *τηλῶπις* oder *τηλωπός*, in die Ferne zu sehen oder gesehen zu werden: Fernsicht. „Dein Hals ist wie der Thurm David's erbaut“ לתלפיות „zur Fernsicht“. Nur dadurch erhält das Bild einen schönen, abgerundeten Sinn. Das *τ* wird öfter hebräisch durch ת wiedergegeben, z. B. *τηλίτης* = תלתן; *πιττάκιον* = פתקא; *τρίτων* = טרית. Man beachte Daniel 3, 5; 10, 15. פסנתרין für *ψαλτήριον* neben פסנטרין daselbst Vs. 7. Wer mit der Umbildung, welche griechische Lehnwörter im Hebräischen erhalten haben, bekannt ist, wird es nicht auffallend finden, dass ein griechisches Wort gar eine hebräische Endung angenommen hat. Es giebt dergleichen viele, die sich als griechischen Ursprungs kenntlich machen: *στάσις* = אסטסית; *πανδόκιον* = פונדקית; *κολλυρίς* = קילורית; *σπλήνιον* = אספלנית; *χαράδρα* = חרדלית. Im Plur. nehmen griechische Lehnwörter öfter die Endung יות an: *βάσις* = בסיס Plur. בסיסיות; *πίναξ* = פנקס, פנקסיות; *κίστη* = קיסטיות; *λόγχη* = לונכיאות. So kann von *τηλῶπις* der Plur. תלפיות entstanden sein. Die Lesart תלפית als Singular wäre allerdings angemessener; allein da das Wort im Verlaufe nicht mehr verstanden wurde, wie die LXX beweisen, so mag daraus ein Plural mit פיות gemacht worden sein, das man doch einigermaassen zu verstehen glaubte.

6) Eine auffallende Erscheinung bietet der Gebrauch der Präposition עם im H.L. In den oben (S. 57) angeführten Versen steht עם da, wo das ו conjunct. genügt hätte. רמונים עם פרי מגדים וכו׳, auch V, 1: מורי עם בשמי . . . יערי עם דבשי . . ייני עם חלבי. Dieser Gebrauch des עם kommt sonst nicht vor; der zur indifferenten Nebeneinanderstellung wird es sonst nirgends angewendet. Dieses עם scheint daher dem griech. *ἅμα* nachgebildet zu sein, das „zugleich mit“ bedeutet und auch als Conjunktion gebraucht ist: *ἅμα . . καὶ* oder *τε*. Es ist eine Abschwächung der Präpositionskraft. Eben-

dasselbe ist der Fall mit עם. Da nun das עם für den Rhythmus besser zu verwerthen ist, als das verschwindende ו, so hat es der Dichter diesem vorgezogen. Der griechische Sprachgebrauch scheint dabei von Einfluss gewesen zu sein. Dieser conjunktive Gebrauch des עם erscheint auch in I, 11: תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף, wo es entschieden steht für וְנקודות הכסף. Die Ausleger haben es aber verkannt und es als reine Präposition genommen, wodurch ihnen der Parallelismus entgangen ist (s. Comment. dazu)*). — Auch die Präposition מן, welche in der nachexilischen Literatur auch die Bedeutung „von etwas her“, wie griechisch *ἀπό*, also gleich „an“ hat, kommt in diesem Sinne im H.L. vor: משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים (II, 9); שלח ידו מן החור (V, 4). Bemerkenswerth ist, dass in der Chronik (II, 6, 21 fg.) gebraucht wird מן השמים (vom Himmel her), wofür im Althebräischen (II Kön. 8, 32 fg.) השמים (im Himmel) steht. Vergl. Ges. Thes. II S. 804. Selbst das nur im H.L. vorkommende היפה בנשים erinnert an die griechische Steigerung: *ἐν τοῖς*.

7) Das Wort דגול (V, 10) hat gar keine Analogie, weder in der hebr. Literatur, noch in den verwandten Idiomen. Da von דֶּגֶל durchaus kein Denominativ gebildet ist (über דִּגְלוֹ, נִדְגָּל und כנדגלות s. Comment.), so ist die Participialform in דגול auffallend. Es scheint aber dem griechischen *σημειωτός* (*insignis*) „ausgezeichnet“ nachgebildet zu sein, da דֶּגֶל dem *σημαία*, *σημεῖον*, Fahnenzeichen, entspricht. — Diese griechischen Lehnwörter: אפריון = *φορεῖον*, מזג = *μίσγειν*, כפר = *κύπρος*, ורד = *ῥόδον*, תלפיות = *τηλῶπις*, dürften genügen, die Thatsache zu constatiren, dass das H.L.

*) Im Althebräischen hat das עם wie das arabische مع eine adverbiale Bedeutung, *simulque*, „und noch dazu“ (Gesenius Thesaur. II p. 1042 B). Zu den daselbst angeführten zwei Beispielen sind noch zu rechnen Nahum 3, 12: תאנים עם בכורים; Deuteron. 32, 14: עם חלב כרים, ferner: עם חלב כליות חטה; 24 עם חמת זחלי עפר. Es liegt eine Steigerung darin. Dagegen ist Ps. 87, 4: וצור עם כוש mit den Versionen zu lesen עַם. Man findet also im Althebräischen kein Beispiel, dass עם eine einfache conjunctive Bedeutung hätte, wie im Hohenliede.



in der griechisch-macedonischen Periode gedichtet worden sein muss.

4. Griechische Lebensgewohnheiten und Anschauungen im Hohenliede.

Mehr noch als Sprachelemente zeugen griechisch-archäologische Realien und Sitten von dem Einflusse des griechischen Lebens auf das H.L. Diese Seite ist von den Auslegern und Kritikern noch gar nicht in Betracht gezogen worden. Wir müssen ihr daher volle Aufmerksamkeit zuwenden.

1) Im H.L. wird Salomo's Prachtsänfte ausführlich geschildert, dass die Säulen aus Silber, der Estrich aus Gold, der Sitz aus Purpur, das Innere aus Ebenholz bestand. Ganz abgesehen von der Lautgleichheit von אפריון und *φορεῖον* kann man sich der Thatsache nicht verschliessen, dass Sänften überhaupt und noch dazu solche Prachtsänften im israelitischen Alterthum nicht weiter vorkommen. Bei Griechen und Römern kamen sie auch erst zur Zeit des überhand nehmenden Luxus auf. Athenäus erzählt: als der philosophastrische Tyrann Aristion oder Athenion von Athen zur Zeit des Mithridates ankommen sollte, schickte man ihm eine Sänfte mit Silberfüssen entgegen, und die Leute strömten hinaus, um das seltene Prachtstück zu schauen (Athen. V, 48 ed. Meineke p. 376 fg.) . . *οἱ Κεκροπίδαι ἔπεμψαν ἐπὶ τὴν ἀνακομιδὴν αὐτȣ̃ . . . καὶ φορεῖον ἀργυρόπȣν.* Ferner erzählt Polybius als etwas Aussergewöhnliches, dass bei einem unsinnigen Triumphzuge des Luxus liebenden Antiochus Epiphanes 80 Frauen in goldfüssigen und 500 in silberfüssigen Sänften gesessen hätten (Polyb. XXXI, 3): *ταύταις δ' ἑξῆς ἐπόμπευον ἐν χρυσόποσι μὲν φορείοις ὀγδοήκοντα γυναῖκες, ἀργυρόποσι δὲ πεντακόσιαι καθήμεναι.* Die Ausleger des H.L. haben diese Belege herangezogen, ohne sich die Frage ernstlich vorzulegen: soll es zu Salomo's Zeit oder auch später solche Prachtsänften gegeben haben? Man muss mit Nein antworten. Solche Sänften sind wohl nie in Jerusalem, mit Ausnahme etwa zur Zeit Herodes', gesehen worden. Der Dich-

ter des H.L. kann eine solche Sänfte nur in Alexandrien oder Antiochien zur Zeit der üppigen Macedonier gesehen haben.

2) In der altisraelitischen Zeit herrschte die Sitte, beim Speisen am Tische zu sitzen (I Kön. 13, 20): ויהי הם ישבים על השלחן; (I Sam. 20, 24) וישב המלך על הלחם; (das. Vs. 25) וישב המלך על מושבו אל מושב הקיר. In einem prophetischen Bilde lässt der Prophet Ezechiel Jerusalem als Buhlerin auf einem Bette sitzen, obwohl ein Tisch vor demselben zum Speisen bereitet ist (23, 41): וישבת על מטה כבודה ושלחן ערוך לפניה וגו'. Irrthümlich haben daher die biblischen Archäologen als altisraelitische Gewohnheit angegeben: *accubitus ad mensam more orientalium.* Sie haben es aus einer missverstandenen Stelle (I Sam. 16, 11) abgeleitet. Daselbst bemerkt der Prophet Samuel, er wolle bis zur Ankunft des jüngsten Sohnes Isaï's warten: כי לא נָסֹב עד בואו פה. Dieses נסב haben die alten Ausleger Raschi und Andere als „sich rund um die Tafel legen“ genommen, und auch die neueren haben sich von den LXX zu dieser Auslegung verleiten lassen: *μὴ κατακλιθῶμεν,* ohne zu bedenken, dass in diesem Falle mindestens die Hiphil-Form hätte angewendet werden müssen. נָסֹב bedeutet aber hier zweifellos sich hinweg begeben, wie es auch die Peschito und das Targum wiedergeben: מטול דלא אהפיך, T.: דלא נסתחר. Auch in der Kal-Form bedeutet סֹב „sich wenden, weggehen“ (wie hier im H.L. II, 17). Wir müssen also dabei bleiben: die alten Israeliten sassen bei Tische. An der Tafel je drei, in der Runde zu liegen — *κλίνειν, τρίκλινος* (*triclinium*) — war griechische Sitte. Von den Griechen haben es die Judäer in der macedon. Periode angenommen. Auch sie hatten ein Zimmer mit Sofa's zum Liegen bei Tische (בית המטות, טריקלין). Das Liegen in der Runde heisst neuhebräisch הֵסֵב (im Hiphil), und es wird geradezu von sitzen bei Tische unterschieden. Jenes war nur bei feierlichen Mahlzeiten Sitte, und die drei Tischgäste bildeten eine Art Collegium (Mischnah Berachot VI): שלשה שאכלו כאחד . . . היו יושבין כל אחד מברך לעצמו . . . הסבו אחד מברך לכלן. Wenn nun im H.L. der König an der

Tafelrunde speist עד שהמלך במסבו, d. h. liegt, so setzt dieser Umstand die griechische Sitte voraus. LXX geben auch das Wort dieser Sitte gemäss mit ἐν ἀνακλίσει wieder.

3) In der altisraelit. Zeit setzte lediglich die Braut am Hochzeitstage einen Kranz auf. Davon hatte sie den Namen כַּלָּה von כלילא Kranz. Vergl. Jerem. 2, 2: אהבת כלולתיך. Der Bräutigam dagegen trug keinen Kranz, sondern nur einen schönen Bund oder Turban (Jes. 61, 10): כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה*). Nur bei den Griechen war es Sitte, dass auch der Bräutigam einen Kranz (στέφανος) aufsetzte. Auch unter den Judäern in der nachexilischen Zeit war dieser Brauch eingeführt. Denn kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Vespasian-Titus, als die Patrioten eine National-Trauer wegen der Katastrophe einführten, wurde es untersagt, dass fernerhin der Bräutigam den Kranz aufsetzen sollte (Mischnah Sotah Ende): בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים . . בפולמוס של טיטוס (קיטוס) גזרו על עטרות כלות, בפולמוס האחרון גזרו שלא תצא כלה באפריון בתוך העיר „In der Kriegsepoche des Vespasians haben sie dem Bräutigam verboten, einen Kranz zu tragen; in der Kriegsepoche des Quietus**) haben sie der Braut den Kranz verboten, im letzten Kriege (gegen Hadrian) haben sie verboten, dass die Braut in einer Sänfte durch die Stadt ziehen soll“. Bis dahin waren also Kränze für einen jungen Gatten stehende Sitte, und diese können die Judäer lediglich von den Griechen angenommen haben. Giebt man diese archäologische Prämisse zu, so folgt daraus, dass das H.L. in der griechischen Zeit gedichtet wurde; denn es kennt den Kranz für den Bräutigam, es lässt Salomo am Tage seiner Hochzeit von seiner Mutter einen Kranz aufsetzen (III, 11): בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו. Es ist die עטרות חתנים der Mischnah.

---

*) Das כליה muss wie כְּלִילָהּ, „ihren Kranz“, genommen werden.

**) Graetz, Geschichte der Juden, Bd. IV [2] S. 440 ist nachgewiesen, dass die richtige Lesart קיטוס statt טיטוס ist, und dass es Lusius Quietus bedeutet.

4) Noch bemerkenswerther ist folgende Institution. Im H.L. kommt eine Stadtwache vor, welche die Strassen als Patrouille durchzieht und auch die Mauern bewacht (III, 3. V, 7): השמרים הסובבים בעיר. Sie misshandelte einmal Sulamit, weil sie dieselbe für eine *Venus vulgivaga* hielt. In der altisraelitischen Geschichte findet sich keine Spur von dieser Institution, weil es keine stehende Miliz gegeben hat*). Auch bei den Griechen waren Nachtpatrouillen selten. Vergl. Becker, Charikles [2] I S. 277 zu X, 2. Die nächtlichen Patrouillen, *περίπολοι*, welche die Wachen begingen, scheinen verdächtige Leute, die sie auf der Strasse fanden, aufgegriffen zu haben. Doch nur in Kriegszeiten oder sonstiger Gewaltherrschaft, wie unter der Tyrannis in Syrakus, unter welcher Epicharmes schrieb. Von eigentlicher Nachtpolizei spricht Plato im Kratylos 433 als einer Besonderheit in Aegina. Erst in der macedonischen Zeit, in der stets Krieg oder bewaffneter Friede herrschte, wurden solche *περίπολοι* in allen Städten, wo eine Besatzung lag, allgemein eingeführt. Nun unterliegt es keinem Zweifel, dass die שמרים הסובבים בעיר identisch sind mit den *περίπολοι*. Wir haben also die Gewissheit, dass das H.L. der macedonischen Epoche angehört.

5) Marmorsäulen, wie überhaupt künstlich verarbeiteter Marmor kamen bekanntlich zuerst bei den Griechen vor, weil dieses gesegnete Land einen Marmorreichthum und Künstler besass, diesen Reichthum für den Schönheitssinn zu benutzen. Erst durch sie sind Marmorskulpturen in Mode gekommen, die selbst die Römer von ihnen entlehnt haben. Wenn daher im H.L. (V, 15) עמודי שש „Marmorsäulen“ vorkommen, so setzt auch dieser Umstand die griechische Zeit voraus. Das israelitische Alterthum kennt nur Säulen von Cedern, von Erz und bei der Stiftshütte von Silber. Erst in dem nachexilischen Buch Esther kommen ebenfalls Marmorsäulen vor (I, 6) und Marmor überhaupt,

*) Selbst wenn man in Ezech. 27, 12 statt וגמדים במגדלותיך mit LXX *φύλακες* = שומרים nimmt, so würde daraus nur bewiesen sein, dass auf den Thürmen Hüter waren.

שש, שיש*), nur in diesen beiden Stellen und in der nachexilischen Chronik (I, 29, 2). Also auch die „Marmorsäulen" im H.L. legen Zeugniss für die Jugend desselben ab.

6) An zwei Stellen kommen im H.L. Aepfel (תפוחים) in einer bedeutungsvollen Beziehung vor. Die sehnsüchtige Sulamit ruft den Töchtern Jerusalems zu, sie mit „Aepfeln" zu erquicken, und unter dem Apfelbaum, wo sie die Mutter verwundet (s. weiter unten), erweckt sie der Freund. Mit Recht sahen Archäologen darin eine Symbolik der Liebe (Celsius, Hierobotanicum I p. 263). Diese knüpfte sich nicht bloss an Aepfel, sondern auch an Quitten und ähnliche Früchte, die griechisch *μῆλα* hiessen. Bei den Griechen war diese Symbolik ausgebildet. Eine gewöhnliche Redensart war: *μηλοβολεῖν*, mit Aepfeln werfen. Der Scholiast zu Aristophanes *nubes* 997 bemerkt: *μηλοβολεῖν ἔλεγον τὸ εἰς ἀφροδίσια δελεάζειν, ἐπεὶ καὶ τὸ μῆλον Ἀφροδίτης ἐστὶ ἱερόν*. In Theokrit's Idyllen wird öfter auf die Liebeszeichen der Aepfel angespielt. Flavius Philostratos führt an (Ikones I, 738): *οἱ μὲν γὰρ διὰ μήλυ παίζοντες πόθυ ἄρχονται.* Mit Aepfeln werfen, Aepfel schenken, mit einander essen, war eine Liebesbezeugung, von Aepfeln träumen bedeutete Liebesglück. Aphrodite war mit einem Apfel in der Hand abgebildet (vergl. die Ausleger zu Theokrit's, Moschus' und Bion's Idyllen). Wenn Celsius behauptet, dass die Aepfel auch bei den orientalischen Völkern eine Rolle in der Liebessymbolik spielten, so ist er den Beweis schuldig geblieben. Er und Andere berufen sich dabei auf das H.L.; allein dieses beweist nicht eher, als bis klar gemacht ist, dass es diese Symbolik nicht entlehnt hat. Celsius selbst muss eingestehen, dass die Mythe

---

*) שיש im Hebräischen, auch im Aramäischen ܫܝܫܐ = שישא scheint mir von der ägyptischen Stadt Sais entlehnt zu sein. Diese Stadt war bekanntlich von den Psammetichiden oder der saitischen Dynastie zur Residenz gemacht worden, die auch Griechen ins Land zogen und grosse Bauten aufführten (670—570 v. C.). In Sais mag zuerst der Marmor in Verwendung gekommen sein, und die benachbarten Hebräer, Phönicier und Syrer nannten ihn nach dem Namen dieser Stadt. Erst die talmud. Zeit kennt das Wort Marmor מרמרא.

von Paris und dem Apfel Veranlassung zu dieser Symbolik gegeben hat. Dann kann sie nur bei den Griechen entstanden sein. Das Symbol ist jedenfalls älter als die Aphrodite-Paris-Sage; vergl. Carl Bötticher, Baumcultus der Hellenen S. 461 fg. Nur bei den Persern findet sich eine Spur davon, dass der Bräutigam am Hochzeitstage einen Apfel zu essen pflegte (Strabo 15, 3, 17). Bei anderen Völkern, und namentlich den orientalischen, kommt die Apfel-Symbolik nicht vor; vergl. Bötticher a. a. O. S. 498 fg. In der That, wenn der Apfel der Aphrodite geweiht war, wie oben angegeben, so kann sie eben nur bei dem Volke ihren Ursprung haben, welches dieser Gottheit einen ausschweifenden Cultus geweiht hat. Man kann darüber nicht hinwegkommen. Im jüdischen Alterthum kommen Aepfel in diesem Sinne gar nicht vor. Die Mandragora (דודאים) war auch nicht ein Symbol der Liebe, sondern der Genuss der Früchte derselben galt als Liebesreiz. Es ist also jedenfalls höchst wahrscheinlich, dass der Dichter des H.L. die Symbolik der Aepfel nur aus der von den Griechen beeinflussten Anschauung kannte. Durch diese Symbolik erscheinen die Verse von den Aepfeln zu künstlerischem Zwecke angewendet. H.L. II, 3 vergleicht Sulamit ihren Freund mit einem *Apfelbaum* unter den Bäumen des Waldes, dessen Schatten ihr angenehm war. Nun ist aber der Apfelbaum nicht so dicht belaubt, um Schatten zu geben. Dazu diente vielmehr die *Terebinthe* (אלה Hosea 4, 13; Ezech. 6, 13 אלה עבתה). Der Dichter hat also mit Absicht den Apfelbaum herangezogen, weil damit „Liebe“ bezeichnet wurde, um den Uebergang zu II, 5 zu haben: *labet mich mit Aepfeln*. Ebenso lässt er geflissentlich (VIII, 5) Sulamit unter dem Apfelbaum liegen und sie dort von ihrer Mutter misshandelt werden, weil dieser Baum auf „Liebe“ bezogen wurde. Das Folgende wird die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit erheben.

7) Wie wäre es, wenn auch die *Liebespfeile* (*βέλη ἔρωτος*) im H.L. vorkämen? Auf dem hergebrachten Wege kann man sie allerdings nicht finden; wir müssen also einen neuen Weg einschlagen. Gegen Ende des Liedes, wo Su-

lamit von der Allgewalt der Liebe spricht, gebraucht sie den Ausdruck רשפיה רשפי אש. Was das bedeuten soll, ist auf etymologischem Wege nicht zu ermitteln; denn רשף bedeutet im Syrischen „kriechen“ und رشف im Arabischen „saugen“. Damit ist also nichts anzufangen; es mit רצף zusammenzustellen nach der beliebten Manier, würde nur zur Willkür führen. Die Versionen lassen ebenfalls rathlos; sie geben es mit „Funken, Strahlen, glühenden Kohlen und Fackeln“ wieder. Aber der Gebrauch lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass רֶשֶׁף „Pfeil“ bedeutet. Aus Ps. 76, 4 רשפי קשת hätte man es längst erkennen sollen. Nur muss man hinzunehmen, dass das Wort auch für Pfeile der Pest und für Himmelsgeschosse überhaupt angewendet wird: wie Ps. 78, 48 ויסגר .. מקניהם לרשפים; Habakuk parallelistisch: לפניו ילך דבר ויצא רשף לרגליו. Darüber darf man sich nicht wundern; auch חץ wird von der Pest gebraucht. Ezech. 5, 16 ist von חצי הדבר die Rede (wenn auch חצי הרעב steht). Auch in Hiob 5, 7 kann ובני רשף nichts anderes als die Söhne des Pestpfeiles bedeuten, besonders wenn man den Vordersatz hinzuzieht: „denn nicht aus dem Staube kommt Unheil und nicht aus dem Boden wächst das Unglück, sondern .... ובני רשף יגביהו עוף die Söhne des Pestpfeils (die Wirkung) fliegen hoch“ (kommen von oben).

So viel steht jedenfalls fest, dass רשף dem *usus linguae* nach ebensoviel wie חץ bedeutet = Pfeil. רשפיה רשפי אש erhält dadurch einen prachtvollen, poetischen Sinn: „die Pfeile der Liebe sind Feuerpfeile“, wirken Verderben bringend wie Blitzpfeile. Schwerlich wird Jemand etwas gegen diese einfache Erklärung einzuwenden haben. Damit werden wir aber mit einem Male in eine neue Sphäre versetzt. רשפי אהבה, Pfeile der Liebe, das klingt doch ganz und gar wie griechisch-mythologische Poesie von Eros und seinem Köcher = *Ἔρωτος βέλος* oder *βέλεμνα!* Allerdings. Im hebr. Alterthum findet man keine Spur davon, auch wird die Liebe nicht personificirt, wie bei den Griechen. Diese Personification der Liebe mit Attributen stammt

aus dem Mark der griechischen Theogonie und Mythologie*). Dieses Argument setzt dem bisher gefundenen Resultate, dass das H.L. die griechische Epoche reflektirt, die Krone auf. Der Dichter kannte und benutzte das geläufige Bild der griechischen Poesie von der Liebe; er war mit der griechischen Poesie vertraut. Erinnern wir uns, dass er auch die Aepfel als Symbolik der Liebe kennt (ob. S. 64 fg.), so bleibt uns nicht der geringste Zweifel darüber.

Zum Schlusse vergegenwärtigen wir uns alle die Momente, welche nothwendigerweise dem griechischen Leben entlehnt sein müssen, weil wir daraus die Berechtigung erlangen, Consequenzen zu ziehen. Das H.L. setzt voraus *φορεῖον λαμπρόν*, ferner die *κλίνη* an der Tafel, dann den *στέφανος νυμφίε*, die *περίπολοι*, die *στῆλαι μαρμαρίναι*, die *μῆλα ἀφροδίσια* und endlich die *βέλη Ἔρωτος*. Alle diese griechischen Sitten und Gewohnheiten müssen aber schon so tief eingedrungen gewesen sein, dass der Dichter sie mit hebräischen Bezeichnungen wiedergeben konnte. Ausser אפריון = *φορεῖον* waren die übrigen Begriffe in hebräischer Sprache seinem Publicum verständlich: מֵסַב; תפוחי (אהבה); עמודי שש; השמרים הסבבים בעיר; עטרת חתן und רשפי אהבה.

5. Parallelen im Hohenliede und bei griechischen Dichtern.

Die Folgerung drängt sich aus dem Vorhergehenden, der Bekanntschaft des Dichters des Hohenliedes mit griechischen Sprachelementen und griechischen Lebensgewohnheiten und Anschauungen, von selbst auf, dass derselbe auch mit der erotischen und idyllischen Literatur bekannt war. Die Wahrnehmung, dass manche poetische Wendungen und Bezeichnungen im H.L. an die griechische Poesie erinnern, ist längst gemacht worden. Hugo Grotius hat schon einige Parallelen zusammengestellt. Diese Beobachtung hat auch im vorigen Jahrhundert einige Gelehrte frappirt. Genest und der jüngere We-

*) Vergl. L. Preller, Griechische Mythologie I S. 394.

sely*) haben im vorigen Jahrhundert die Berührungspunkte des H.L. mit der Poesie der Griechen behandelt. Besondere Aufmerksamkeit schenkte Johann Theophil Lessing dieser Erscheinung (*Ecloga regis Salomonis*, Leipzig 1777). Er bemerkt darüber in der Einleitung: Die Aehnlichkeit zwischen dem H.L. und Theokrit's Idyllen sei höchst auffallend; es sind fast dieselben Worte, Redensarten, Gleichnisse, Uebergänge und Tropen**). Im vorigen Jahrhundert erregten die vorgefundenen Berührungspunkte des H.L. besonders mit theokritischen Idyllen keinerlei Bedenken; man nahm die Thatsache harmlos hin und erklärte sie sich auf eine plausible Weise. In der Voraussetzung, dass Salomo der Dichter desselben war, meinte man, Theokrit habe dem H.L. poetische Wendungen entlehnt. Das Argument, welches dafür geltend gemacht wurde, hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes. Der erste Idyllendichter Theokrit lebte am Hofe des Königs Ptolemäus Philadelphus. Unter diesem König und auf seine Anregung sei die griechische Uebersetzung der Bibel angefertigt worden. Folglich konnte Theokrit die Bibel in der griechischen Version gelesen haben; er habe sie auch gelesen und das H.L. für seine Idyllen benutzt***). Heute erkennt man allerdings das Falsche dieser Argumentation. Es ist nicht so ausgemacht, dass die LXX unter Philadelphus entstanden sind, uud selbst zugegeben, dass der Pentateuch unter diesem König ins Griechische übersetzt wurde, so wurden entschieden die Hagiographen

---

*) Genest schrieb darüber eine Dissertation: sur la poésie pastorale ou de l'Idylle et de l'églogue, und Wesely: Dissertationes in librum Iobi, London 1736.

**) Lessing introductio p. 15: Immo sunt qui maximam similitudinem inter Canticum Canticorum et Theocriti Idyllia esse statuant .. quod quidem iisdem fere videtur esse verbis, loquendi formulis, similibus, transitu, figuris.

***) Lessing das.: Fuit rex Ptolemaeus Philadelphus ... litterarum amantissimus, qui, cum sibi celeberrimam compararet bibliothecam, sacras litteras in graecam transferri curavit linguam. Inde factum est, ajunt, ut Theocritus, regi carus atque familiaris, copiam hujus Carminis (Cantic. Canticc.) nancisceretur legendi.

zu seiner Zeit nicht übersetzt, und am allerwenigsten das H.L. Auch haben sich damals griechische Dichter und *Litterati* sehr wenig um die griechische Bibelübersetzung bekümmert, sonst hätten unter den Griechen nicht so viele abgeschmackte Fabeln über den Ursprung des israelitischen Volkes in Umlauf gesetzt werden können. Die umgekehrte Folgerung ist daher berechtigter. Giebt es im H.L. Parallelen mit Theokrit's Idyllen, so kann sie nur der hebräische Dichter dem griechischen entlehnt haben.

Die neueren Ausleger des Hohenliedes gingen dieser Untersuchung aus dem Wege. Trotz Hartmann's Nachweis von Aramaismen und Gräcismen darin verharrten sie in ihrem unerschütterlichen Glauben oder Aberglauben an das hohe Alter desselben, und in diesem Falle schien es überflüssig, auf die poetische Verwandtschaft des H.L. mit griechischen Mustern einzugehen. Ewald hat diesem Punkte ein Paar Worte gewidmet, welche charakteristisch sind: „Man hat zwar manche Aehnlichkeiten zwischen den Theokritischen Gedichten und dem H.L. aufgesucht; allein auch die scheinbar bedeutendste, betreffend das Ross (I, 9, vergl. mit Theokr. 18, 30), zeigt sich bei näherer Betrachtung als unähnlich genug und gar nicht nothwendig dem H.L. entlehnt". Der umgekehrte Fall, dass der Dichter des H.L. Theokrit Manches entlehnt haben könnte, kommt Ewald gar nicht in den Sinn. Wir aber müssen diesen Punkt ins Klare bringen, da für uns nach den Ergebnissen vom Vorhandensein von Aramaismen, Parsismen, griechischen Lehnwörtern und griechischen Lebensgewohnheiten die Jugend des Hohenliedes feststeht.

Vor Allem muss man sich die Erscheinung erklären, warum der Dichter seiner Composition einen eklogischen Anstrich gegeben hat. Denn, wenn auch das H.L. weit entfernt von einem Bucolicum ist (ob. S. 22), so lässt es doch jedenfalls Sulamit und ihren Freund oberflächlich als Hirten auftreten. In der damaligen judäischen Welt, in der nachexilischen Zeit, war das Hirtenleben durch nichts ausgezeichnet, als dass es zur poetischen Folie hätte dienen können. Im Gegentheil waren die Kleinviehhirten verach-

tet*). Der Ackerbau war nämlich so sehr vorherrschend, dass man grosse Heerden als schädlich für denselben ansah, weil sie die Getreidefelder beschädigten, und Hirten galten deswegen halb als Räuber, weil sie auf fremdem Eigenthum weiden liessen. In Judäa selbst gab es in der nachexilischen Zeit — an dieser Abfassungszeit für das H.L. müssen wir festhalten — nur noch wenig Weideplätze für nomadisirende Hirten. Daher verlegt das Hohelied die Ziegenheerden nach Gilead (IV, 1; VI, 5), nach dem peräischen Lande, wo es noch Weideplätze für Nomaden gab. In der judäischen Welt konnte der Dichter also keinen Anhalt finden, die Hirten zu idealisiren. Da er aber dennoch das einfache Leben der höfischen Ueppigkeit gegenüber durch Hirten darstellt, so kann er nur nach fremdem Muster gearbeitet haben. Nun war Theokrit der erste vollendete Bukoliker; denn dass schon Stesichoros von Himera Eklogen gedichtet haben soll, ist nicht so ausgemacht; wenigstens waren diese nicht in Schwung gekommen. Durch Theokrit waren aber die Hirtenlieder ein beliebtes Genre geworden; er fand mehrere Nachahmer. Er hatte allerdings einen tiefen Grund, das Hirtenleben dem höfischen und städtischen gegenüberzustellen und zu idealisiren. Denn in seinem Heimathslande Sicilien gab es noch Hirten in ursprünglicher Harmlosigkeit. Da es nun durch Theokrit und seine Nachfolger Typus geworden war, das einfache Leben durch Hirten vertreten zu lassen, so musste der Dichter des H.L. — der für den gebildeten jüdischen Kreis dichtete — dieses Genre anwenden. Aber, als wollte er sich entschuldigen, dass er judäische Hirten zu Vertretern von höheren Tugenden genommen hat, fügt er hinzu: „ein Hirte, der unter Lilien weidet". Es sind nicht die stumpfen Hirten von Gilead oder der Wüste Juda's, die so herrliche Dialoge halten, sondern Hirten von feinem Geschmacke. Mit einem Worte, der ganze eklogische Zug im H.L. scheint dem Muster der Theokritischen Poesie nachgebildet zu sein.

---

*) Vergl. Frankel-Graetz, Monatsschrift Jahrg. 1870 S. 483 fg.

Allerdings viel konnte der hebr. Dichter diesem Muster nicht entlehnen. Denn die Liebe hat bei den griechischen Bukolikern eine unsaubere, das judäische Keuschheitsgefühl abstossende Haltung. Am meisten poetisch gehalten sind diejenigen Theokritischen Idyllen, welche von Knabenliebe handeln. Das H.L. dagegen wollte gerade das Entgegengesetzte, gewissermaassen den heiligen Charakter der Liebe zur Anschauung bringen. Daher beschränkt sich seine Entlehnung einzelner Züge aus der eklogischen Poesie Theokrit's und seiner Nachfolger auf ein geringes Maass. Man vergleiche das Folgende. Dass es aber thatsächlich entlehnt hat, dafür sprechen folgende Parallelen, die grösstentheils von den älteren Auslegern bemerkt worden sind:

Die sonnenverbrannte Syrerin: *Σύρα ἁλιόκαυστος* (Theokrit Idyll. X, 26) mit שזפתני השמש (I, 6). — Die zwillingwerfende Ziege: *αἶξ διδυμοτόκος* (I, 24) mit הרחלים ... מתאימות (IV, 2. VI, 6). — Das Vergleichen der Stimme mit Honig: *φωνὰ γλυκερωτέρα ἢ μέλι κηρῷ* (XX, 27, nicht echt Theokritisch) mit דבש וחלב תחת לשונך (IV, 11). — Der Vergleich der Liebe mit dem Feuer (bei Theokrit und Moschus .. vergl. Comm. zu VIII, 6). — Das Gleichniss der Weisse des Halses mit Elfenbein: *ἐλεφάντινος τράχηλος* (bei Anakreon Ode 29) und צוארך כמגדל השן (VII, 5). — Die Parallele von den Beeren naschenden Füchsen (Theokrit V, 112—113) und שעלים מחבלים כרמים II, 15. — Die häufig angeführte Parallele aus der Idylle (XVIII, Vs. 30—31) scheint am wenigsten zu passen, und darauf bezieht sich Ewald's absprechendes Urtheil (ob. S. 69). Das Gleichniss: „so wie einem Garten die Cypresse oder einem Wagen ein thessalisches Ross zum Schmucke dient, so Helena für Lacedämon“:

ἢ κάπῳ κυπάρισσος, ἢ ἅρματι Θεσσαλὶς ἵππος,
ὧδε καὶ ... Ἑλένα Λακεδαίμονι κόσμος.

Dieses Gleichniss stimmt für den ersten Blick nicht mit לססתי ברכבי פרעה (I, 9). Allein bei näherem Betrachten haben beide Gleichnisse doch denselben Sinn, und das hebräische wird erst durch das griechische verständlich. Dieses sagt von Helena aus: sie ziert ihr Land wie ein thes-

salisches Ross den Wagen, und Jenes kann auch bedeuten: Ich vergleiche dich mit dem Gespanne an Pharao's Wagen (s. Comment.), d. h.: „Du bist eine Zierde gleich diesem". Jeder andere Vergleichungspunkt wäre ja ohnehin geschmacklos.

Formelle Aehnlichkeit hat das H.L. mit der zweiten Theokritischen Idylle: *φαρμακεύτριαι.* Ein Mädchen Simaitha erzählt von ihrer Liebe zu einem schönen Jüngling, der vorgab, sie zu lieben, sie verführte und verliess. In diesem Gedichte kommen referirte Dialoge vor, wie im Hohenliede; Simaitha erzählt, was der Jüngling zu ihr gesprochen, und was Andere gesagt. Auch ihr Monolog ist nicht ein Selbstgespräch ohne Zuhörer, sondern eine Erzählung an Anwesende. Auch Intercalarverse kommen in dieser Idylle vor:

φράζεό μευ τὸν ἔρωτα, ὅθεν ἵκετο πότνα Σελάνα.

Ganz so wie das wiederholte השבעתי אתכם. Freilich im Inhalte sind sie himmelweit verschieden: das Griechische hat die gemeine Brunst der Simaitha zum Inhalte, das Hebräische die hehre Liebe der Sulamit; aber die Aehnlichkeit in der Form ist nicht zu verkennen.

Noch eine andere formelle und zwar rhythmische Aehnlichkeit besteht zwischen dem H.L. und den Theokritischen Idyllen. Diese lieben es, um einen Eindruck zu machen, gewisse Wortsätze oder Verse an markirter Stelle auch in grossen Zwischenräumen zu wiederholen. In dem Wettstreit im Gesange zwischen Menalkas und Daphnis (Idylle VIII) lauten die Verse 29. 30:

Und ihn riefen die Knaben, es kam sie vernehmend der Geisshirt,
Und nun sangen die Knaben, und gern war Richter der Geisshirt.

Dann nach einem grossen Zwischenraum Vs. 80:

Also sangen die Knaben und also sprach der Geisshirt.

Dieselbe ausdrucksvolle Wiederholung findet sich auch im H.L.

II, 10: קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך,

damit correspondirt

II, 13: קומי לכי רעיתי יפתי ולכי לך.

Ebenso

III, 1: בקשתי את שאהבה נפשי בקשתיו ולא מצאתיו,

wiederholt

III, 2: אבקשה את שאהבה נפשי בקשתיו ולא מצאתיו.

Ebenso I, 13—14: צרור המר דודי לי
אשכל הכפר דודי לי (vergl. weiter).

Allerdings jede einzelne Parallele an sich ist nicht zwingender Natur; aber da deren mehrere sind und die eklogische Form dem Theokritischen Muster nachgebildet zu sein scheint, so geben diese Berührungspunkte doch mindestens die Wahrscheinlichkeit, dass der Dichter des Hohenliedes Theokrit's Idyllen und überhaupt die griechisch-erotische Poesie gekannt und das für seinen Zweck Taugliche daraus entlehnt hat. Erinnern wir uns noch, dass er die Symbolik der Liebe und die „Liebespfeile“ kennt, die er nur aus der Bekanntschaft mit der griechischen Poesie angewendet haben kann, so müssen wir zugeben, dass die gemeinsamen Punkte der Parallelen nicht zufällig sein können, sondern dass eine Entlehnung stattgefunden hat, und da Theokrit unmöglich das H.L. in griechischer Uebersetzung gelesen haben kann, so muss im Gegentheil der Dichter des H.L. Theokrit's Idyllen und noch Anderes aus der verwandten Literatur gelesen haben.

Die Folgerung, welche Hartmann aus dem Vorhandensein aramäischer Elemente und des Wortes אפריון gezogen hat, dass das H.L. der nachexilischen und zwar der griechisch-macedonischen Zeit angehört, ist durch vielfache Argumente zur Gewissheit einer Thatsache erhoben, die hoffentlich nicht mehr ignorirt werden wird. — Aber wie kann man damit das Hineinziehen des Königs Salomo, die Nennung der Stadt Thirza und noch andere Momente aus der altisraelitischen Königszeit zusammenreimen? Auf die einfachste Weise von der Welt, auf dieselbe Weise, wie das Buch Daniel aus der Makkabäerzeit Namen und Zustände aus dem babylonischen Exile nennt, und das Buch Ruth — das ebenfalls nachexilisch ist — an die Richterzeit anknüpft.

Das H.L. will allerdings die Leser in die Salomonische Zeit versetzen; das gehört zu seiner poetischen Fiction. Da es dem Dichter aber nicht um geschichtliche oder faktische Treue zu thun war, so kam es ihm nicht darauf an, sich Anachronismen und Ungenauigkeiten zu Schulden kommen zu lassen. Muss sich die Poesie auch um die historische Wirklichkeit und Wahrheit kümmern? Ihr genügt die poetische Wahrheit ganz allein. — Hätten die Ausleger diesen Umstand beachtet, so hätten sie sich nicht so krampfhaft an die altisraelitische Abfassungszeit angeklammert.

Dass der Dichter geschichtliche, geographische und überhaupt faktische Ungenauigkeiten eingewebt hat, ist nicht zu verkennen. Auf den Anachronismus, dass Thirza schon zu Salomo's Zeit eine bedeutende Stadt, ja eine Hauptstadt gewesen sein und noch vor Jerusalem den Vortritt gehabt haben soll, ist bereits hingewiesen (o. S. 40). Aber was lag ihm daran? Er brauchte zum Parallelismus zwei Namen schöner Städte. Solche gab es innerhalb Palästina's nur zwei: Jerusalem und Samaria. Aber die letztere durfte er nicht anbringen, weil sie den missliebigen Samaritanern gehörte. Darum zog er vor, aus der altisraelitischen Zeit Thirza zu nennen, unbekümmert darum, dass er damit einen Anachronismus beging. Er kannte Thirza nur, wie wir, aus der Lektüre der biblischen Schriften. — So nennt er גבורים unter Salomo (III, 7, zum Theil auch IV, 4). Aber solche wagehalsige Männer, גבורים, gab es lediglich zu David's Zeit, welche seine Macht begründen halfen (II Samuel 23, 8—39; I Könige 1, 8). Zu Salomo's Zeit bestand das Corps der „Helden“ nicht mehr, sondern nur Trabanten (רצים I Könige 10, 16—17, vergl. mit das. 14, 27). Der Dichter des H.L. brauchte aber „Helden“ als Begleiter der Salomonischen Sänfte; darum lässt er sie, unbekümmert um die geschichtliche Wahrheit, auch noch zu Salomo's Zeit bestehen. — Das H.L. zählt auf: 60 Königinnen, 80 Kebsen und Dirnen ohne Zahl, und wie es scheint, will er damit auf Salomo's Harem anspielen. Aber dieser Harem enthielt 700 Fürstinnen und 300 Kebsen; von נערות ist gar nicht

die Rede. Aber auch diese Ungenauigkeit focht ihn nicht an. So viele Frauen, die den Salomonischen Harem bevölkerten, mochte er, als in seiner Zeit unwahrscheinlich, nicht aufzählen; er gebrauchte daher eine runde Zahl, wie er auch für die גבורים die runde Zahl sechzig gebraucht, obwohl es deren unter David nur 33 gegeben hat. Sonderbar haben manche Ausleger, ohne auf die Fiktionen zu achten, aus der angegebenen Zahl 60 u. 80 gefolgert: das H.L. sei zur Zeit gedichtet, als Salomo noch nicht allzuviel Frauen hatte! Dahin muss man gelangen, wenn man nicht tief in den Organismus dieses Kunstwerkes eindringt. — Der Thurm David's, an welchem die Schilde und die Waffen der Helden hingen, existirte niemals; es ist in den Geschichtsbüchern und in der althebr. Poesie nirgends die Rede davon. Die aufbewahrten Schilde kommen erst unter Salomo vor (I Könige 10, 16—17). Der Dichter meinte aber damit eine Burg zu einer ganz andern Zeit (s. Comment.). Nichts desto weniger spricht er vom „Thurme David's" (מגדל דוד, IV, 4). Es ist eine poetische Fiktion. Eine solche Fiktion ist wohl auch Salomo's Weinberg in Baal-Hamon (VIII, 11). Aus Deuteronomium wissen wir sehr genau, dass Hermon, Sirjon und Senir ein und dasselbe Gebirge bedeutet (3, 8—9; 4, 48). Dass es zweierlei Berge bedeuten soll, ist unrichtig (s. Comment.). Dennoch werden im H.L. Senir und Hermon als zweierlei angegeben (IV, 8). Der Dichter brauchte eine Anhäufung von Gebirgsnamen, darum machte er aus einem einzigen Namen zwei. Er will den Freund in Begleitung Sulamit's den Amanus-Berg besteigen lassen (אמנה IV, 8); es ist lediglich eine poetische Fiktion, denn der Amanus lag sehr weit von Judäa entfernt, in Nordsyrien, an der Grenze von Cilicien (s. Comment.). Der Dichter lässt den Freund Sulamit's mit Leichtigkeit den Myrrhenberg und den Weihrauchhügel besteigen (אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה IV, 6), als wenn die Berge Palästina's oder der Nachbarländer Myrrhe und Weihrauch lieferten. Wir wissen aber, dass der Weihrauch von weit her nach Palästina importirt werden musste und ein Handelsartikel war (Jes. 60, 6; Jerem. 6, 20). Die

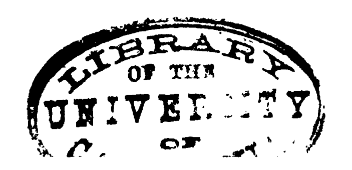
Myrrhe kam aus Südarabien und Aethiopien*). Aber was kümmert das den Dichter? Es gehört zu seiner poetischen Fiktion, dass die Berge in Palästina oder doch in der Nähe voll von Myrrhe, Weihrauch und andern Spezereien wären. Dorthin verweist Sulamit ihren Freund, so oft sie ihm etwas versagen will (VIII, 14; II, 17). Der Dichter dachte sich unter den Myrrhenbergen, Weihrauchhügeln und würzigen Bergen überhaupt den Libanon. Dieses Gebirge verbreitet allerdings einen angenehmen Duft (וריח לו כלבנון Hosea 14, 7, כריח לבנון (H.L. IV, 11), wohl auch כריח שדה אשר ברכו ה' (Genesis 27, 27). Dieser Duft stammt von den harzigen Cedern, Cypressen auf den Höhen und von den wohlriechenden Blumen an den Abhängen. Aber dass der Libanon auch von Myrrhe und Weihrauch duftet, und dass seine Berge הרי בשמים sein sollen, ist eine so offenkundige poetische Fiktion, dass es wahrhaft Erstaunen erregen muss, wie die Ausleger nicht darauf gekommen sind.

Dadurch zerflattern sämmtliche Argumente derselben von dem hohen Alter des H.L., entnommen von Salomo, Thirza und der lebhaften Unmittelbarkeit der Oertlichkeit in die Lüfte. Man vergl. was Ewald (² S. 339), Hitzig (S. 9), Delitzsch (S. 14 fg.) und Andere darüber bemerkt und was für Folgerungen sie daraus gezogen! Sie haben sich von einer Fata Morgana täuschen lassen. Eigen ist noch Delitzsch's Beweis für die Salomonische Autorschaft des H.L.: weil etwa 20 Pflanzennamen, 13 Thiernamen, und Elfenbein, Marmor, Saphir und תרשיש darin vorkommen, eigene sich Niemand besser als Verfasser wie Salomo, welcher nach dem geschichtlichen Zeugniss ein sehr fruchtbarer Liederdichter war und eine solche Fülle von Naturkenntnissen besass u. s. w.! Als wenn kein anderer Dichter solche Bilder anwenden konnte! Vergl. Sirach 24, 13—17: Die Weisheit wie Cedern des Libanon, wie

*) Bemerkenswerth ist es, wie sich besonnene Archäologen von dieser Fiktion täuschen liessen, Produkte in Palästina wachsen zu lassen, für welche alle klimatischen Bedingungen fehlen. Winer (Realwtb. Myrrhe) bemerkt: Myrrhe, in Palästina nicht heimisch, scheint nach H.L. doch dort in Gärten gezogen worden zu sein!

Cypressen vom Hermon, wie die Rose in Jericho, wie Platane, Cinnamon und Aspalath etc. Der Beweis Hitzig's von der Abhängigkeit des Propheten Hosea vom H.L., weil — und darin spitzt sich die Parallele zu — beide angeben, dass der Libanon duftet, und der Beweis Delitzsch's von der Abhängigkeit der Spr. vom H.L., weil einige Verse in Beiden gleichklingen, braucht nicht widerlegt zu werden. Sonst müsste man auch annehmen, die Genesis sei vom H.L. abhängig, weil in Beiden in einem Parallelismus עז und קשה gebraucht werden (Genesis 49, 7; H.L. VIII, 6). Ausserdem sind gerade die Einleitung der Spr. und das letzte Kapitel, woraus die Parallelen entnommen sind, sehr jung, wie nicht schwer nachzuweisen ist. Was will es auch sagen: weil im H.L. vorkommt (VIII, 7) אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה und in Spr. vom Diebe, der ertappt wird (6, 31) ונמצא ישלם שבעתים את כל הון ביתו יתן, oder weil in beiden die Verba אִשֵּׁר und הִלֵּל vorkommen (ob. S. 26), müssen sie darum von einander abhängig sein? Liegt die Hyperbel: „wenn Jemand sein ganzes Vermögen hingäbe“, so fern? Und auch die Abhängigkeit des Einen vom Anderen zugegeben, wer bürgt uns dafür, welches das Original und welches die Copie ist? Alle die gesuchten Parallelen von gleichklingenden Worten, Sätzen und Bezeichnungen sind sehr schwache Stützen, und sie halten gegen die vollgültigen Beweise von der Jugend des H.L. nicht Stich.

Als Curiosität müssen wir noch Renan's Beweisführung für das hohe Alter des H.L. anführen. Sie ist ihm eigentlich von seiner antipathischen Idiosynkrasie gegen das Judenthum inspirirt, das er noch weniger leiden mag als den ganzen Semitismus. Er meint nämlich: ein Kunstwerk wie das H.L. könne nicht die Frucht des Rabbinismus sein. Dieses beginne nämlich, nach Renan, nicht mit dem sopherischen Zeitalter, mit Nehemia oder Esra, sondern noch höher hinauf, schon zur Zeit des Königs Josia und des Propheten Jeremia. Seit dem grossen Triumph des jüdischen „Pietismus“ sei das jüdische Volk von der religiösen Idee vollständig eingenommen worden, und die Kunst sei ihm gleichgültig geworden. Da nun das H.L. einen durchweg



profanen Charakter habe (vergl. ob. S. 11), so könne es nicht während der Vorherrschaft des Religiösen entstanden sein*). Renan sieht sich aber genöthigt, in einer Anmerkung das aufzugeben, was er im Texte behauptet. Das Buch Kohélet machte ihm nämlich einen Strich durch die Rechnung. Nach seinem eigenen Eingeständniss ist dieses in der Zeit Alexanders des Grossen**), also in der Epoche des „beschränkten Rabbinismus“, des judäischen Pietismus entstanden, und enthält doch Ausfälle gegen die Ueberfrömmigkeit! Wenn also ein antipietistisches Buch damals producirt wurde, so ist die Voraussetzung falsch, dass die Zeit so vollständig vom Pietismus beherrscht gewesen sei, dass keine anderartige Literatur hätte aufkommen können. Renan's Prämisse ist eben so falsch, wie seine ganze Auslegung des H.L., so weit sie selbstständig ist. Nicht um ihn zu widerlegen, sondern für die Sache sei hier nebenher bemerkt, dass in dieser Zeit der „Geistesbeschränktheit“ auch die kunstvollen Bücher Ruth und Esther entstanden sind, von denen das letztere nicht einmal den Namen Gottes enthält und so zu sagen einen rationalistischen Anstrich hat. So kann um so mehr das H.L. in dieser Zeit gedichtet sein, das noch dazu einen ethischen Hintergrund hat.

Nach dem gewonnenen Resultate steht es fest, dass

*) Cantique p. 101 fg.: Jamais nous ne croirons que des compositions toutes profanes (!) comme notre poëme, comme le livre de Iob, aient été le fruit d'une époque de rabbinisme et de petitesse d'esprit telles que furent celle d'Esdras et même, en remontant plus haut, celle de Josias et de Jérémie. Le peuple juif, à partir de ce grand triomphe du Pietisme, est absorbé par son idée religieuse, l'art lui devient indifférent, s'il ne sert, comme dans quelques psaumes, au triomphe de la Loi de Jéhovah.

**) Das. p. 102 Anmerk.: J'ai été parfois tenté de mettre Kohéleth ou Ecclesiaste dans la même catégorie. Mais la dernière étude que j'ai faite de cet ouvrage, m'a convaincu, qu'il est d'une époque moderne et qu'il faut le rattacher à ce reveil de la poésie parabolique qui eut lieu vers le temps d'Alexandre. Dieses Urtheil ist zwar höchst vage und unwissenschaftlich, aber es zeigt doch, dass Renan selbst so zu sagen profane Literatur in hebr. Sprache in der nachexilischen Zeit zugiebt.

das H.L. nicht bloss in der nachexilischen, sondern in der griechisch-macedonischen Epoche gedichtet wurde. Es ist jetzt unsere Aufgabe, diese Epoche, deren Einfluss mit Alexander's Eroberung begann und progressiv bis zum Untergange des zweiten jüdischen Staats und noch darüber hinaus zunahm, scharf zu umgrenzen. Hätte das H.L. nicht eine erkennbare Tendenz, wäre es weiter nichts als ein Kunsterzeugniss, an welchem die Form das Wesentliche wäre, so wäre es fast unmöglich, die engere Grenze für seine Abfassungszeit zu finden. Denn wenn es dem Dichter lediglich um Kunstform zu thun gewesen wäre, und er auf ein lesendes Publicum keinerlei oder wenig Rücksicht genommen hätte, so hätte das H.L. eben so gut am Anfang oder am Ende der griechischen Epoche gedichtet sein können. Ein Dichter, dem die schöne Form das Liebste ist, kann die Eingebung seiner Muse eben so gut in aufgeregten, kriegerischen und unglücklichen Zeiten wie in ruhigen, friedlichen und glücklichen in die Welt setzen, und wenn er ein Egoist und gegen das Geschick seines Volkes und Vaterlandes gleichgültig ist, kann er sogar in traurigen und gebeugten Zeiten dichten. Da aber, wie vorausgeschickt (ob. S. 30 fg.), der Dichter des H.L. eine ethische Tendenz verfolgte, somit sich an ein lesendes Publicum wendete, so kann er nur zu einer Zeit gedichtet haben, in welcher er Empfänglichkeit für sein Gedicht voraussetzen konnte. Da nun das H.L. in rosigem Schimmer und in klarer Heiterkeit gehalten ist, so kann es nur in friedlichen, glücklichen, gewissermaassen heitern Tagen entstanden sein, in denen Lebensbehaglichkeit vorherrschend und Sinn für Liebeständeleien vorhanden waren. Ausschliessen können wir daher von vorne herein die Zeit, in welcher die Hand der Römer schwer auf Judäa zu lasten begann, und die den traurigen Untergang des Staates ahnen liess, d. h. also die Zeit, als sich Rom durch Pompejus in die judäischen Angelegenheiten einmischte und Judäa als erobertes Territorium behandelte. Seit der Zeit war keine Freude mehr in Judäa. Wir müssen noch höher hinaufsteigen. Denn eben so wenig war in den

unruhigen und kriegerischen Zeiten der Makkabäerepoche von Jonathan und Simon bis auf den Bruderkrieg für ein so heiteres Gedicht eine Empfänglichkeit im judäischen Volke. Es gab in dieser Zeit lauter Kämpfe: nach Aussen gegen Syrer und Aegypter und nach Innen Bürgerkriege, Pharisäer und Sadducäer unter einander. Noch weniger eignete sich dazu die Zeit der Hasmonäerkämpfe für Rettung der Nationalität und die ihr vorangegangenen Tage des von Antiochus Epiphanes aufgezwungenen Hellenismus und der Apostasie der hellenistisch gesinnten Juden. In der Zeit, in welcher die Makkabäerpsalmen über Unterjochung und Knechtschaft klagten oder über augenblickliche Siege jubelten, die aber noch immer Kämpfe in Aussicht stellten, in dieser Zeit kann das H.L. nicht gedichtet sein.

Die schlimmen Zeiten begannen für Judäa schon mit der Regierung von Antiochus dem Grossen (220—187 v. C.), welcher auf Palästina und die Nachbarländer Anspruch erhob und mit den Ptolemäern ein Kriegsspiel begann, dessen Einsatz und Schauplatz dieses Land in erster Reihe war. Josephus beschreibt die Leiden der Juden in dieser Zeit sehr anschaulich: „Als Antiochus der Grosse Asien beherrschte, litten die Juden viel Elend, indem ihr Land verwüstet wurde. . . Denn da er gegen Ptolemäus Philopator und dessen Sohn Epiphanes Krieg führte, erging es ihnen gleich schlimm, wenn er siegte oder unterlag, so dass das Land einem sturmbewegten Schiffe glich, das von den Wogen hin und her geschleudert wurde“*). Auch die Zwischenzeit zwischen dem Tode Antiochus des Grossen und dem Auftreten des wahnwitzig-grausamen Antiochus Epiphanes (187—176) unter Seleucus Philopator war keine glückliche für Judäa. Mag die Geschichte von Heliodor's Tempelplünderung unter Seleucus vollständig eine Fabel sein, so ist es doch gewiss, dass Seleucus, um die enorme Kriegssteuer an die Römer zu leisten, Judäa wie seine übrigen Länder durch Steuerdruck

*) Josephus Antiqq. XII, 3. 2.

arm machte. Er wird daher im Daniel*) „der Aussender der Steuereinnehmer“ genannt. Ohnehin bereiteten sich schon in dieser Zeit die inneren Kämpfe der Hellenisten gegen die Gesetzestreuen vor, welche unter Antiochus Epiphanes eine so tragische Gestalt annahmen. Den Beginn derselben setzt Josephus vor und während der Regierung des Seleucus, entstanden durch den Zwist der Söhne des Steuerpächters Joseph oder der Tobiaden**). In diesem Zeitraume von fast drei Jahrhunderten, von Antiochus dem Grossen bis zum Untergang des jüdischen Staates (220 v. C. — 70 n. C.), in welchem der Ernst des Lebens das judäische Volk beherrschte, war kein geeigneter Spielraum für die heitere Dichtung des H.L. Wir haben also den *Terminus ad quem* gefunden.

Suchen wir jetzt den *Terminus a quo* festzustellen. Seit den Eroberungen Alexander's und der Diadochen in Asien muss eine geraume Zeit vergangen sein, ehe das Griechische so tief in das judäische Volksleben eindringen konnte, dass das H.L. sich dessen bedienen durfte. Wir können demnach das halbe Jahrhundert von Alexander bis zum Tode des Ptolemäus Lagi, welcher Palästina dauernd zu Aegypten schlug (332—284) übergehen. Von hier an beginnt die Möglichkeit; aber diese genügt noch nicht. Noch bestand kein inniger Verkehr zwischen Griechen und Judäern. In Jerusalem kannte man nur die ägyptischen Steuererheber, welche von Zeit zu Zeit zum regierenden Hohenpriester deputirt wurden, den jährlichen Tribut abzuholen. Erst unter dem dritten Ptolemäer Euergetes I. (247—221), welcher die Steuern von Judäa und den Nachbarländern dem judäischen Steuerpächter, dem Tobiaden Joseph, verpachtete, diesem dazu eine ausgedehnte Befugniss einräumte und sogar eine Leibwache von 2000 Mann Söldnern überliess, erst in dieser Zeit wurde die Berührung der vornehmen Judäer mit Griechen häufiger und inniger und begann metamorphosirend zu wirken. Joseph hatte oft Gelegenheit an den

*) Daniel XI, 20: ועמד על כנו מעביר נוגש.

**) Josephus Antiqq. XII, 4, 9; 11.

alexandrinischen Hof zu kommen, war daselbst wegen seiner schönen Gestalt und noch mehr wegen der bedeutenden Summen, die seine Steuerpacht und die Art der Erhebung von der nichtjüdischen Bevölkerung abwarf, ein gern gesehener Gast, wurde zur königlichen Tafel gezogen und musste natürlich griechisch sprechen. Er stand nicht allein, sondern hatte judäische Unterbeamte, welche von den Nachbarländern und auch von den griechischen Colonien in der Nachbarschaft die Steuern eintrieben. Auch diese mussten Griechisch verstehen. Die erste Vorbedingung zum vollen Eindringen des Griechischen in Judäa war demnach erst in dieser Zeit vorhanden. Halten wir daran fest, denn sie wird sich uns als das allergünstigste Medium für die Entstehung des H.L. erweisen!

Josephus hat uns nicht viel Züge aus dieser Zeit erhalten; aber das Wenige, was er tradirt, genügt, uns eine klare Vorstellung davon zu geben. Durch den Tobiaden Joseph trat ein veränderter Umschwung in den Verhältnissen des judäischen Volkes ein: seine Zeit bildet den Uebergang aus der Ungebrochenheit des einfachen Lebens zu jenem Hang nach Genuss und Entfesselung der Sinne, welche die verrätherische Apostasie der Hellenisten erzeugt haben. „Joseph hat dem jüdischen Volke aus Armuth und Dürftigkeit der Verhältnisse zu glänzenden Mitteln für das Leben verholfen"*). So schildert Josephus diese Zeit. Joseph hat einen Goldregen über das Land Judäa gebracht. Er hatte die Steuern von Judäa, Samarien, Phönicien und einem Theil von Syrien um mehr als 10,000 Talente gepachtet, und sie brachten ihm mehr als das Doppelte ein. So kamen Millionen ins Land. Diese Umwandlung zeigt sich an zwei Fakten recht frappant. Als Joseph zum ersten Male an den ägyptischen Hof als Bittsteller gehen sollte, hatte er nicht einmal Geld für die Zurüstung und Ausstattung, fand in Judäa keinen Kapitalisten, der es

*) Josephus Ant. XII, 4, 10: *Ἰώσηπος, ἀνὴρ ἀγαθὸς γενόμενος .... καὶ τὸν Ἰουδαίων λαὸν ἐκ πτωχείας καὶ πραγμάτων ἀσθενῶν εἰς λαμπροτέρας ἀφορμὰς τοῦ βίου καταστήσας, εἴκοσιν ἔτη καὶ δύο τὰ τῆς Συρίας τέλη καὶ Φοινίκης καὶ Σαμαρείας κατασχών.*

ihm hätte vorschiessen können und musste eine Anleihe von 20,000 Drachmen (etwa 5000 Thaler) bei reichen Samaritanern aufnehmen. Kaum zwei Jahrzehende später gab sein jüngster Sohn bei einer Gratulation für das ägyptische Königspaar, wobei Geschenke nicht fehlen durften, die Summe von 1000 Talenten aus (1,375,000 Thaler). Er kaufte 100 wohlgebildete Sklaven und eben so viel schöne, junge Sklavinnen, gab jedem und jeder derselben ein Talent in die Hand und überreichte so Sklaven, Sklavinnen und 200 Talente als Huldigungsgeschenk*). Mag diese Verschwendungssucht des jungen Hyrkanos von der Feindschaft und dem Neide übertrieben worden sein, so geht doch daraus hervor, dass vor Joseph's Uebernahme der Steuerpacht bei den Judäern in Judäa 20,000 Drachmen nicht aufzutreiben waren, und später mit Talenten geschleudert wurde. Der durch Joseph und seine Untersteuereinnehmer angehäufte Reichthum in Judäa bewirkte wohl auch eine Umwandlung in der Lebensbeschäftigung. Bis dahin waren selbst die vornehmen Geschlechter Ackerbauer und Viehzüchter**); der Reichthum des Landes bestand eben nur im Besitz von Land und Vieh. Erst während der zweiundzwanzigjährigen Steuerverwaltung Joseph's entstanden in den Städten jüdische Kapitalisten und Unternehmer von Geschäften in grossem Maassstabe. Betriebskapital war im Lande vorhanden. Es war dieselbe Umwandlung, welche ehemals unter Salomo's Regierung durch die Häufung des Reichthums im Lande eingetreten war.

Flösste der Reichthum den Judäern das Gefühl der Sicherheit und Behaglichkeit ein, so wurde dieses noch vermehrt durch eine gewisse politische Macht, die Joseph vom ägyptischen Hofe erlangt hatte. Bis dahin war das judäische Volk von Persern und macedonischen Griechen bedrückt und von den Nachbarn, den Samaritanern, griechischen Colonisten, Phöniciern und Syrern verachtet. Joseph erlangte über alle diese Völkerschaften ausgedehnte Gewalt; er durfte Städte erobern, widerspenstige vornehme Griechen

*) Das. XII, 4, 3 verglichen mit 4, 9.

**) Vergl. Sirach 38, 25 fg.

und Syrer an Leib und Leben bestrafen, sich Geisseln liefern lassen. Kurz die Judäer spielten unter diesen Nationalitäten die erste Rolle, wenn sie auch vom ägyptischen Hofe ertheilt war, und fühlten sich gehoben. Seit Nehemia, mit dem Joseph eine gewisse Aehnlichkeit hat, nahm Judäa nicht die Machtstellung ein, wie unter diesem, man könnte sagen, vom ägyptischen Hofe eingesetzten Pechâ. Nur war Judäa unter Nehemia ausserordentlich verarmt und von den Nachbarvölkern misshandelt und gehöhnt, unter Joseph dagegen war es reich und von diesen gefürchtet.

Das höhere Ansehen, das die Judäer, wenigstens die Vornehmen und Reichen unter ihnen, erlangt hatten, muss auch ihren Gesichtskreis erweitert haben. Der Verkehr mit Alexandrien, welches durch den zweiten Ptolemäer Mittelpunkt der literarischen Bildung geworden war, war häufig. Die Juden der ägyptisch-griechischen Hauptstadt hatten bereits begonnen, sich an der hellenischen Cultur zu betheiligen, wiewohl sie noch kein literarisches Lebenszeichen von sich gegeben hatten; denn die Septuaginta sind aller Wahrscheinlichkeit nach erst im zweiten Jahrhundert v. C. entstanden*). Der jüdische Peripatetiker Aristobul war vielleicht noch nicht geboren; aber dass ein jüdischer Peripatetiker möglich werden konnte, der mit der griechischen Literatur innig vertraut war und in der griechischen Sprache schriftstellerisch wirken konnte, müssen Vorbedingungen vorhanden gewesen sein, vor Allem die Theilnahme der alexandrinischen Juden an derselben. Die Aneignungsfähigkeit der Juden für Culturmedia ist eine bekannte Sache. Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, dass alexandrinische Juden sich den griechischen Geschmack mit der griechischen Bildung assimilirt haben, und von diesen lernten Beides diejenigen palästinensischen Judäer, welche Geschäftangelegenheiten oder Reiselust nach Alexandrien geführt hatten. Schon der Umstand, dass Joseph's Söhne, die Tobiaden, den Kern einer hellenistischen Partei bildeten, welche mit Leidenschaftlichkeit griechische Sitten und Unsitten in Judäa

*) Vergl. Graetz, Geschichte der Juden III, [2] S. 428 fg.

einbürgern wollte*), setzt voraus, dass in Joseph's Zeit durch die Steuerpacht und Macht der Grund zur Vorliebe für das griechische Wesen in Palästina gelegt wurde.

Fügen wir zur besseren Orientirung noch hinzu, dass Joseph der eigentliche Regent des Landes war, obwohl die Hohenpriester aus dem Hause Simons des Gerechten an der Spitze standen. Seinen Oheim Onias II. hatte Joseph dadurch in den Schatten gestellt, dass er sich bei Hofe beliebt machte, und dieser Hof erkannte nur denjenigen als Repräsentanten des Landes an, der den Tribut pünktlich ablieferte, was Onias nicht gethan hatte. Nach dessen Tode ordnete sich sein Sohn Simon II. ihm und seinen Söhnen vollständig unter**).

Die Schattenseiten der durch Joseph herbeigeführten Zustände in Judäa brauchen nicht bewiesen zu werden. Der Goldregen hat stets den Verfall der Sitteneinfalt im Gefolge, namentlich der Reichthum, welcher auf eine leichte und unmoralische Weise gewonnen wurde, durch einen übermässigen Steuerdruck auf die Nachbarvölker. Für Leichtlebigkeit, Ueppigkeit, Schwelgerei und andere Laster boten der Hof von Alexandrien und die macedonischen Griechen in jener Zeit Musterbilder in Fülle. Trunkenheit und geschlechtliche Ausschweifung waren bei den Ptolemäern an der Tagesordnung. Der zweite Ptolemäer, obwohl als respektabel geschildert, war dem Trunke ergeben und hatte eine lange Reihe von Genossinnen der Lust. An der Tafel tanzten nackte Mädchen***). Eine Thatsache, welche von Joseph erzählt wird, charakterisirt die moralische Umwandlung, welche in dieser Zeit eingetreten ist. Er, Enkel des Hohenpriesters, verliebte sich einst an der Tafel des Königs Euergetes in eine Tänzerin leidenschaftlich und eröffnete sich seinem Bruder, welcher mit ihm nach Alexandrien gekommen war, um seine Tochter mit einem Juden aus den vornehmen Familien zu verheirathen: dass er sterben müsse, wenn er

*) Josephus das. XII, 5, 1.
**) Jos. das. XII, 4, 11.
***) Vergl. Flathe, Geschichte Macedoniens II S. 491.



diese Tänzerin nicht geniessen könnte. Der Bruder schob ihm seine eigene Tochter unter dem Anzuge der Tänzerin unter, und aus dieser unzüchtigen Umarmung wurde sein jüngster, verschwenderischer Sohn Hyrkanos geboren*).

Joseph war nicht der einzige Judäer, der sich in Tänzerinnen verliebte. Der Spruchdichter dieser Zeit**) Jesua Sirach hielt es für nöthig, seine Zeitgenossen in Judäa und Jerusalem vor dem Umgange mit Tänzerinnen, Sängerinnen und buhlerischen Dirnen wiederholentlich zu warnen: „Verweile nicht bei Sängerinnen (oder Tänzerinnen), damit du in ihren Künsten nicht gefangen werdest. Gieb dein Leben nicht den Buhlerinnen hin, damit du dein

---

*) Das. Ant. XII, 4, 6: *ὀρχηστρίδος .. εὐπρεπὺς ἐρασθεὶς (ὁ Ἰώσηπος)*.

**) Dass Jesua Sirach in dieser Zeit, d. h. in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. C. geschrieben hat, ist nicht zweifelhaft. Sein Enkel (oder Urenkel) übersetzte seine Sprüche nach 132 (siehe Fritzsche, Handbuch zu den Apokryphen, Sirach Einl. p. XV). Andererseits hat der Verf. noch Simon I. den Gerechten gekannt (Kap. 50, kann sich nicht auf Simon II., den Parteigänger der Tobiaden, beziehen, wie Fr. und Andere annehmen). Charakteristisch für diese Zeit ist die Bemerkung in Sirach, dass es auch gestattet sei, sich der Aerzte zu bedienen (Kap. 38). Der Verf. der Chronik tadelte es noch, wenn man bei einer Krankheit den Arzt befragt und nicht Gott sucht (II, 16, 12), ähnlich wie der altväterische Römer Cato Censorius gegen die griechischen Aerzte eingenommen war. Sirach aber ermahnt: „In deiner Krankheit flehe zu Gott, aber auch dem Arzte gieb Raum, denn auch ihn hat der Herr als Mittel zur Heilung geschaffen“. Hier hören wir die Stimme der Ausgleichung zweier Weltanschauungen aus einer Uebergangszeit, die der übertriebenen Frömmigkeit, wie sie sich in der nachnehemianischen Zeit ausgebildet hat, und die der Weltlichkeit, welche durch den Verkehr mit den Griechen auch in Judäa um sich greift. — Sirach lässt schon die Spaltung ahnen, welche der Hellenismus durch Machinationen der hohenpriesterlichen Familie und der damit in Verbindung stehenden Tobiaden herbeigeführt hat. Der greise Spruchdichter schildert mit besonderer Vorliebe die Würde des Hohenpriesteramtes, dass es im Hause Aaron stets verbleibe, und fügt hinzu (45, 26), sich an die Nachkommen des Aaronischen Hauses wendend: „Gott gebe Weisheit in euer Herz, sein Volk in Gerechtigkeit zu richten, damit ihr Glück (Aaron's und seines Saamens) nicht schwinde und ihr Ruhm bei ihren Geschlechtern!“ Glaubt man nicht darin eine Warnungs-

Besitzthum nicht einbüssest"*). Auch war die sinnliche Liebelei nicht das einzige Laster, das die mit den verdorbenen asiatischen Griechen verkehrenden Judäer kennen lernten. Der Grund zu der Entartung der Hellenisten, welche so weit ging, von Gesetz und Nationalität abzufallen, sich dem Heidenthum zuzuwenden und mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache zu machen, wurde bereits unter Joseph's Verwaltung gelegt. Denn seine Söhne bildeten, wie gesagt, den Kern und die Seele der apostasirenden Hellenisten. Diese Entarteten (פריצים), die Frevler am Bündniss (מרשיעי ברית, עזבי ברית), bestanden schon zur Zeit Antiochus des Grossen und standen ihm gegen Aegypten bei**). So führte der Verkehr mit den Griechen und der leicht erworbene Reichthum einerseits zu Verfeinerung des Lebens und zur Bildung des Geschmackes, und andererseits zur Prachtliebe, Schwelgerei, zu geschlechtlichen Verirrungen und zuletzt zur gewissenlosen Apostasie.

Es ist nach dieser Auseinandersetzung leicht zu errathen, dass das H.L. in dieser Zeit gedichtet und gegen den beginnenden Sittenverfall gerichtet ist. Erst durch den Hintergrund dieser Zeitepoche wird es in allen seinen Theilen durchsichtig; seine polemische Tendenz (ob. S. 31 fg.) wird verständlich. Vor Allem stellte es die reine Liebe einer jüdischen Jungfrau der unreinen, grobsinnlichen Liebe zu den Hetären, Sängerinnen und Tänzerinnen gegenüber.

---

stimme an Jason, Menelaos und die Tobiaden zu vernehmen, dass sie das heilige Hohepriesterthum, das Erbe Aaron's, nicht schänden mögen? Man versteht Sirach's Weisheitssprüche besser, wenn man sie im Lichte dieser Zeit, im Beginne der Hellenisten-Bewegung, betrachtet. Ueber das geschlechtliche Verhalten in dieser Zeit kommen mehrere Partien im Sirach vor, so besonders in Kapitel 26, die in der syrischen Uebersetzung und einigen griechischen Codices erhalten sind.

*) Sirach 9, 4 fg.: *μετὰ ψαλλούσης μὴ ἐνδελέχιζε*. Die Vet. Lat. hat dafür *saltatrice*, Tänzerin, der Syrer hat זמרתא. Es kommt auf Eins hinaus. Die griechischen Tänzerinnen waren zugleich Sängerinnen.

**) Daniel 11, 14: ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד (להמעיד) חזון bezieht sich auf Antiochus, des Grossen Zeit.

Es verklärt die Liebe; man könnte fast sagen, es will die judäische Liebe der griechischen gegenüber betonen. Daher die Verachtung gegen die Tänzerinnen der Chöre (מחולת המחנים) und der Abscheu der Jungfrau gegen das öffentliche Singen vor fremden Ohren. Was Ewald gegen die Parallelisirung des H.L. mit den griechischen Idyllen einwendet: „Wirklich giebt es nichts Unähnlicheres als die höfische und absichtlich dem Sinnlichen schmeichelnde Alexandrinische Dichtung und unsere noch ganz volksthümliche Dichtung mit ihrer rein sittlichen Richtung", diesen Gegensatz wollte eben der Dichter des H.L. zur Anschauung bringen. Die Beschwörung der Töchter Jerusalems, die Liebe nicht zu wecken, kann sich auf die in derselben Zeit eingetretene Sitte beziehen, die Töchter an Reiche und Vornehme zu verheirathen, ohne auf deren Neigung Rücksicht zu nehmen. Joseph's Bruder Solymios führte seine Tochter von Jerusalem nach Alexandrien, um sie mit einem Vornehmen zu verbinden*), und als Joseph von der Tänzerin nicht lassen mag, behandelt sie der Vater als willenloses Geschöpf und übergiebt sie dem Bruder zur Befriedigung der Lüste. Darum beschwört Sulamit wiederholentlich die Töchter Jerusalems, sich nicht als willenlose Wesen behandeln und nicht Liebe in sich erwecken zu lassen, wo sie nicht vorhanden ist.

Aber auch die tendenziöse Polemik gegen die Verweichlichung, Prachtliebe, Schwelgerei (ob. S. 39) passt auf diese Zeitepoche des Ueberganges von der Gebundenheit zur Schrankenlosigkeit, welche der angehäufte Mammon erzeugte. Salomo ist allerdings der Typus dieser Weichlichkeit, Prachtliebe und Vielweiberei; aber gemeint sind Andere, zunächst der alexandrinische Hof und dann seine Nachahmer, Joseph und seine Creaturen. Man kann es nicht genug wiederholen, in der sechshundertjährigen Geschichte der nachexilischen Zeit findet sich keine Epoche so günstig für die Ent-

---

*) Josephus Antiqq. XII, 4, 6: *Σὺν τῷ ἀδελφῷ ποτὲ εἰς Ἀλεξανδρίαν ἐλθὼν ἄγοντι καὶ τὴν θυγατέρα ... ὅπως αὐτὴν συνοικίσῃ τινὶ τῶν ἐπ' ἀξιώματος Ἰȣδαίων.*

stehung des H.L., wie eben die des Tobiaden Joseph. Alle Vorbedingungen dazu waren im reichen Maasse vorhanden. Vom Beginne der macedonischen Herrschaft über Judäa bis zur Tempelzerstörung war der Horizont dieses Landes nicht so wolkenfrei, die Gemüther so sorglos in den Tag hineinlebend, wie eben während Joseph's Machtstellung. Nur diese äusserlich friedliche und glückliche Stimmung konnte dieses rosenfarbige Gedicht erzeugen. Die eklogische Form des H.L. ist nur aus dieser Zeit heraus erklärlich. Theokrit, von Ptolemäus Philadelphus an den Hof geladen, dichtete in Alexandrien (284—275) seine ersten Eklogen und machte damit Glück, indem sie nicht bloss viel gelesen wurden, sondern auch Nachahmer erweckten. Alexandrien war gewissermaassen die Wiege der bukolischen Poesie — weil die Ueppigkeit dieses Hofes sie gewissermaassen herausgefordert hat. Sie ist von den alexandrinischen Juden ohne Zweifel goutirt worden, und auch die vornehmen palästinensischen Juden konnten in dieser Zeit Verständniss dafür haben, da sie mit der griechischen Welt verkehrten. An die vornehmen Judäer in Jerusalem und Alexandrien, welche die Tändelei der Liebe praktisch und literarisch kannten, ist das H.L. offenbar gerichtet. Diese wollte das Gedicht zum Lesen reizen, das mit dem Verse beginnt: „Er wird mich mit den Küssen seines Mundes küssen". Der Anfang lautet wie eine *Captatio benevolentiae lectoris.* Wenn nicht in diese Zeit, wüsste ich nicht, in welche andere, wohlverstanden des griechischen Zeitraums, man es versetzen könnte.

Man kann die Abfassungszeit noch mehr abgrenzen und das Jahrzehend seiner Entstehung bestimmen. Josephus giebt zweimal an, dass der Tobiade Joseph 22 Jahre als mächtiger Steuerpächter fungirt hat*). Der Anfang dieser 22 Jahre fällt innerhalb der Regierungszeit des Ptolemäus Euergetes (247—221) und zwar nach seinem grossen Feldzuge gegen Syrien, wodurch Palästina faktisch zu seinem Reiche gehörte. Genau lässt sich diese Expedition nicht chronologisch fixiren, aber ungefähr um 245—243. Das Ende der 22 Jahre lässt

---

*) Josephus das. 4, 6 und 10. ob. S. 82 Note.

sich ebensowenig bestimmen, da es möglich ist, dass Joseph die Steuerpacht auch einige Jahre unter Ptolem. Philopator behalten hat. Keineswegs kann sie über das Jahr 218 hinausreichen, da in diesem Jahre gerade die Länder, deren Einkünfte Joseph gepachtet hat, von Antiochus der ägyptischen Krone entrissen wurden. Jedenfalls muss mindestens ein Jahrzehend seit Joseph's Uebernahme des Amtes vorübergegangen sein, ehe sich in Judäa die verderblichen Wirkungen des plötzlichen Wohlstandes und des immoralischen Beispiels zeigen konnten. Könnte man annehmen, dass Joseph's Stellung auch unter Philopator fortgedauert hat, so liesse sich der Hintergrund des H.L. noch viel deutlicher erkennen. Der alexandrinische Hof war zwar von Anfang an verderbt, aber der vierte Ptolemäer hatte ihn zu einer Stätte für Orgien gemacht, von wo aus die Pest der Immoralität sich weit verbreitete. Mit einigen kräftigen Zügen schildert Justinus*) die Sittenlosigkeit des Königs Philopator und seiner tonangebenden Buhlerin Agathoklea: „*In Aegypto Ptolemaei (Philopatoris) diversi mores erant. Quippe regno parricidio parto... luxuriae se tradiderat; regisque mores omnis sequuta regia est. Itaque non amici tantum praefectique, verum etiam omnis exercitus depositis militiae studiis, otio ac desidia corrupti marcebant ... Agathocliae meretricis illecebris capitur. Atque ita ... noctes in stupris, dies in conviviis consumit... Deinde crescente licentia, jam nec parietibus regis domus contineri meretricis audacia potest, etc.* Hier hätten wir die Belege für die Züge im H.L.: der König bei seinem Gelage, der König verweichlicht in seiner Sänfte, die Königinnen, Kebsen und Dirnen des Königs, das Essen, Trinken und Sichberauschen der Genossen. Das H.L. kann also zwischen 230 und 218 entstanden sein. Die unbestimmte Angabe Hartmann's, dass es in der griechisch-macedonischen Epoche, im dritten Jahrhundert, gedichtet wurde, lässt sich durch die Rücksichtsnahme auf die äussere und innere Situation auf das letzte Viertel desselben Jahrh. begrenzen. In dieser Zeit lebte also der grosse Dichter des H.L. Er kannte die griechische Sprache, die griechische

*) Justinus 30, 1—2.

Literatur, die griechischen Sitten und Unsitten, und wollte das Gift des beginnenden Sittenverfalles in Judäa durch das Gegengift eines scheinbar erotischen Gedichtes neutralisiren. Es brach aber doch durch das Geschwür der apostatischen Hellenisten durch.

V. Methode der Auslegung.

Nachdem wir uns dreierlei Punkte vergewissert haben: 1) dass das H.L. ein einfaches episches Liebeslied mit eklogischem Anstrich ist, 2) dass es einen ethischen und didaktischen Hintergrund hat, und 3) dass es in der griechisch-macedonischen Epoche und zwar während der Machtstellung des Tobiaden Joseph in Judäa unter den Ptolemäern Euergetes oder Philopator gedichtet wurde, müssen wir daran denken, die Schwierigkeiten der Auslegung zu überwinden, um die Einzelnheiten der Conception des Ganzen conform zu machen. Denn durch die geringe Beachtung der Eigenheiten dieser Dichtung ist eben das Missverständniss und die Misswürdigung derselben entstanden. Jeder tiefere Dichter hat seine eigene Art, individualisirt gewissermaassen das Genre und muss aus sich selbst erklärt werden. Der Dichter des H.L. bedarf dieser Art Auslegung ganz besonders und kann kaum eine andere vertragen. Dass er ein Dichter in einem eminenten Sinne war, und dass er die Feinheiten der Poesie und den Zauber ihrer Wirkung verstanden hat, wird von Vielen, besonders von den Aesthetikern, zugegeben, ohne dass man speciell seine Kunst analysirt hat. Die Vorzüge seiner Dichtung zeigen sich in folgenden Momenten:

1) In der Erreichung der Absicht. Er will uns das Bild einer reinen, ekstatischen Liebe verlebendigen, und es gelingt ihm, diesen Eindruck hervorzurufen.

2) In der Versetzung *in medias res.* Gleich mit den ersten Zügen empfängt der Leser den Eindruck einer tiefen Liebe und ist von dem hohen Werthe des Freundes, der so geliebt wird, überzeugt.

3) In der ausserordentlichen Lebendigkeit und der dialogischen Form.

4) In der Zartheit der Naturschilderungen I, 17; II, 11; IV, 7; VII, 12.

5) In passenden Gleichnissen. Es kommen mehr als vierzig Vergleichnngen vor (ausser den Wiederholungen), die meistens höchst poetisch und malerisch sind*).

6) In der Einschiebung von kleinen Liedchen, die aber nicht ein fremdartiges Element bilden, sondern sich zum Ganzen fügen. Von der Art sind:

II, 15 אחזו לנו שעלים שעלים קטנים

und IV, 16 עורי צפון ובואי תימן.

Diese kleinen Liedchen sind metrisch gebaut und haben eine Art Reim oder Assonanz. Solche Assonanzen kommen auch sonst vor:

IV, 2. VI, 7 שֶׁכֻּלָּם מתאימות וְשַׁכֻּלָה אין בהם.

IV, 13 רמונים עם פרי מגדים
כפרים עם נרדים.

Auch III, 1—2 בקשתי את שאהבה נפשי
בקשתיו ולא מצאתיו
. . אבקשה את שאהבה נפשי
בקשתיו ולא מצאתיו

Auch II, 2—3 כשושנה בין החוחים
כן רעיתי בין הבנות
כתפוח בעצי היער
כן דודי בין הבנים

Die gleichklingenden Wiederholungen (ob. S. 73) gehören ebenfalls zur Formschönheit.

7) In einem schön gegliederten Parallelismus, diesem Zauber der hebräischen Poesie. Von den drei Hauptarten des Parallelismus, dem synthetischen, antithetischen und palilogischen, wird der Natur der Sache nach von dem ersten am meisten Gebrauch gemacht, von dem letzten nur wenig und von dem antithetischen selten. Gelungene synthetische Parallelismen sind:

---

*) Nur zwei oder drei Gleichnisse verletzten unseren ästhetischen Geschmack: das vom Rosse (II, 9) und das vom Nabel und Leib (VII, 3).

II, 8—9 מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות
משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים.

VIII, 6 כי עזה כמות אהבה
קשה כשאול קנאה.

Antithetische Parallelismen kommen vor:

I, 5 שחורה אני—ונאוה
כאהלי קדר כיריעות שלמה.

V, 3 פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה
רחצתי את רגלי איככה אטנפם.

VI, 8—9 ששים המה מלכות ושמנים פלגשים וגו'
אחת היא יונתי

Der **p a l i l o g i s c h e P a r a l l e l i s m u s** ist wenig beobachtet worden, weil **L o w t h** im System der hebräischen Poesie ihn nicht eingehend behandelt hat. Und gerade in dieser Form liegt viel Feinheit, und ihre Beobachtung führt zum richtigen Verständniss. Die Psalmen haben diesen Parallelismus sehr häufig. Er besteht darin, dass ein oder mehrere Satzglieder durch den Vocativ oder sonstige Einschiebsel von den übrigen Gliedern getrennt und dann noch einmal wiederholt werden; z. B.

Ps. 29, 1 הבו לה'—בני אלים—הבו לה' כבוד ועז.
77, 1 קולי אל אלהים ואצעקה—קולי אל אלהים—והאזין אלי.

Solche poetische Palilogien, die nicht erkannt wurden, kommen im H.L. vor: IV, 8 אתי מלבנון—כלה—אתי מלבנון תבואי תשורי. Die Worte אתי מלבנון sind palilogischer Parallelismus, und das dazu gehörende Verb. ist תשורי und gehört zu dem ersten Wortsatz אתי מלבנון (vergl. Comment.). Ebenso der folgende Vers לבבתני—אחותי כלה—לבבתני באחד. Ferner das. Vs. 12 גן נעול—אחתי כלה—גן נעול וגו' (vergl. Comment.). Ferner V, 9 מה דודך מדוד—היפה בנשים—מה דודך מדוד; ebenso VI, 1. Nicht anders ist VIII, 6ª zu nehmen: שימני כחותם—על לבך—כחותם על זרועך (vergl. Comment.). —

Diese dichterischen Schönheiten fallen in die Augen. Es sind aber im H.L. noch besondere Vorzüge erkennbar, wozu eine intensivere Aufmerksamkeit gehört, und wir sind berechtigt, poetische Feinheiten in demselben anzunehmen, da wir die Kunst des Dichters kennen gelernt haben.

1) *Ausserordentliche Lebhaftigkeit* der Darstellung. Der Dichter hat die Hauptperson, *Sulamit*, *die Erzählerin*, mit einer *erregbaren Phantasie* begabt. Wie sie, von ihrer Liebe voll, nur an ihren Freund denkt und voraussetzt, dass Jeder ihn kennen müsse, wie sie in fliegender Eile die Stadtwache fragt, ob sie nicht den Geliebten ihrer Seele gesehen habe, so *sieht und hört sie ihn, auch wenn er abwesend ist*. Ihre rege Phantasie zaubert ihr sein Bild stets vor. Gleich im Eingange spricht sie Anfangs von ihm in der dritten Person, wie von einem Abwesenden: „Er wird mich küssen mit den Küssen seines Mundes“, ohne auch nur anzugeben: *wer*. Aber sofort *redet sie ihn in der zweiten Person an*: „Denn deine Minne ist süsser denn Wein“. Man kann es nur als *Phantasiebild* auslegen. Sobald sie von ihm spricht, ist sie so voll von ihm, dass er ihr gegenwärtig erscheint. Der Dichter scheint mit diesem abrupten Eingang einen Wink gegeben zu haben, wie man seine Dichtung auffassen soll. Man kann doch nicht etwa annehmen, dass der Anfang des H.L. defekt auf uns gekommen sei, und dass uns das Stück fehle, welches den Namen des Freundes und noch manches Andere enthalten haben könnte? Folglich ist die abrupte Form des ersten Satzes und der unvermittelte Uebergang von der dritten in die zweite Person *auf Rechnung der erregten Phantasie der Sprecherin zu setzen**). — Auf dieselbe Weise kann und muss man die *Episode* (II, 8—9) zwischen der Beschwörung der Töchter Jerusalems und der fortgesponnenen Erzählung erklären. Sulamit hatte vorher um Erquickung gebeten, weil sie krank vor Liebe sei. Sie war also in einem aufgeregten Zustande. In diesem Zustande *glaubt sie den Freund zu sehen*, wie er über die Berge springt und über die Hügel setzt. Ja, sie sieht ihn

---

*) Sonderbar, aber bei Renan nicht auffallend, legt er den ersten Halbvers ישקני einer *femme du Harem* in den Mund, den zweiten Halbvers und Vs. 2 lässt er vom Chor sprechen und erst mit Vs. 3 משכני אחריך נרוצה soll Sulamit beginnen. Seine Auseinandersetzung (p. 6) giebt eine charakteristische Probe von seiner Leistungsfähigkeit in der Exegese.

schon hinter der Wand des Hauses stehen, in dem sie den Töchtern Jerusalems erzählt (man merke wohl הנה זה עומד אחר כתלנו, hinter *unserer* Wand); sie glaubt sein Gesicht durch die Oeffnungen und Rauchlöcher zu erkennen. Es ist aber Alles Phantasie. Er kam nicht und zeigte sich nicht. Das Gespräch, das sie mit ihm gehabt hat, und das sie erzählt (II, 10—14), ist die Fortsetzung eines früheren, unterbrochenen Dialogs (II, 3). Die Episode dagegen ist eine Frucht ihres lebhaften Gefühls. Dagegen ist die Erzählung (V, 2—7) von dem Anklopfen des Freundes, seinem plötzlichen Verschwinden und ihrem Suchen, welche einige Ausleger für ein Traumgesicht ausgeben, durchaus *erlebte Wirklichkeit*. Dafür spricht die Umständlichkeit der Erzählung und das Anerbieten der Töchter Jerusalems, ihn suchen zu helfen (VI, 1), was sich nur auf das von ihr erzählte Erlebniss beziehen kann. — Phantasiereiche Lebhaftigkeit liegt auch in der plötzlich auftauchenden Reminiscenz dessen, was ihre Brüder einst von ihr gesprochen (VIII, 8—9), um daran die Nutzanwendung (Vs. 10) anzuknüpfen.

2) *Zartheit des Ausdruckes.* Wie der Dichter Sulamit mit lebhafter Phantasie begabt hat, so gab er ihr auch rücksichtsvolle Zartheit. So oft sie dem Freund etwas versagen will, kleidet sie ihre Weigerung in eine milde, harmlose Form. Er verlangt von ihr, dass sie mit ihm beim beginnenden Frühling einen Ausflug ins Freie mache (II, 10—13). Sie mag aber darauf nicht eingehen; allein um ihn nicht durch ein entschiedenes, barsches Nein zu verletzen, ruft sie ihm nur zu: „begieb dich hinweg zu den gewürzreichen Bergen“ (II, 17). Ebenso zum Schluss, als er von ihr verlangt, vor seinen Freunden ihre Singstimme hören zu lassen, sagt sie nicht geradezu Nein, sondern heisst ihn zu den gewürzreichen Höhen fliehen (VIII, 13—14). Es liegt Zartheit darin. Als er nun gar zudringlich und begehrlich wird, und sie berechtigt wäre, vermöge ihrer Keuschheit zornig zu werden, giebt sie dem Gespräche eine andere Wendung: „Lass uns aufs Feld gehen“ (VII, 12—14), was von ihr gar nicht ernst gemeint ist. — Wie der Dichter sie mit einer angenehmen Singstimme begabt hat (ob. S. 36), so hat er ihr

auch Beredtsamkeit und Geschicklichkeit für wohlgesetzte Wendungen verliehen. Er hebt besonders in ihrer Schilderung hervor, dass „ihre Lippen Honig träufeln“ (IV, 11). מדברך נאוה: (IV, 3) bedeutet wahrscheinlich: „deine Rede, Redeweise, ist schön“. In V, 1 ist ebenfalls auf ihre Beredtsamkeit angespielt. Und wie sie der Dichter schildert, so lässt er sie auch sprechen, in zarten Wendungen.

3) Abwechselung. Als hätte es der Dichter gefühlt, dass ein langgesponnenes Liebesgespräch: „ich bin sein, und er ist mein — du bist schön und auch du bist schön“ — und auch die Schilderungen der liebenden Personen auf die Dauer langweilig und ermüdend werden, führt er mannigfaltigen Wechsel ein. Auf das erste Liebesgespräch (I, 7—11) folgt eine Schilderung, was der Freund ihr ist (12—14). Nach dem fortgesetzten Dialog (I, 15. II, 3^a) leitet der Dichter sanft über zu einer anderen Wendung: „unser Bett ist grün“ und lässt die Ohnmachtsscene folgen, dann die Beschwörung der Töchter Jerusalems und die Episode der Phantasie (ob. S. 95. II, 4—9). Dann wieder ein Dialog (II, 10—14), darauf ein von ihr gesungenes Liedchen und Schluss des Dialogs. Darauf folgt eine Erzählung vom Suchen und Finden — Beschwörung, und die tendenziöse, Aufmerksamkeit erregende Schilderung der Salomonischen Prachtsänfte mit der Ermahnung an die Töchter Jerusalems (III). Nach dieser Abschweifung folgt der erste lange, erzählte Dialog mit eingeflochtener Schilderung der Schönheiten der Freundin bis zum Schluss der ersten Partie (IV. V, 1). — Die zweite Partie beginnt mit einer reizenden Erzählung (V, 2—7), worauf die Schilderung des Freundes folgt, poetisch eingeleitet durch die Frage der Töchter Jerusalems, wie der so innig geliebte Freund denn aussehe? (V, 9 — VI, 1). Dann Fortsetzung der Erzählung, kurzer Dialog und neue Schilderung der Reize der Sulamit (VI, 2 — VII, 6), aber nicht als Wiederholung aus dem Munde des Freundes, sondern aus dem Munde der Frauen (vergl. Comment.). Daran knüpfen sich begehrliche Zumuthungen des Freundes und ihr zartes Abweisen mit einer sinnigen Bemerkung (VII, 7—14. VIII, 1—2), und zum Schluss

wiederholte Beschwörung (VIII, 3). Damit endet die zweite Partie. — Die dritte Partie ist im Anfange defekt (vergl. weiter). Der Rest ist ein kurzer Dialog, eine sinnige Bemerkung Sulamit's, Reminiscenz eines Gesprächs der Brüder über sie, Nutzanwendung für ihre Keuschheit, Parabel von Salomo's Weinberg, neuer Dialog und Abweisung von ihrer Seite (VIII, 4—14). Das, was die Fragmentisten als verschiedene Lieder ansahen und die Dramatisten als Scenenwechsel ausgaben, ist weiter nichts als Wechsel in der Diktion.

4) Sanfte Uebergänge und künstlerische Anlage. Auch die Ueberleitung von einem Gedankengang in einen andern, sei es im Dialoge, in der einfachen Erzählung oder in der Schilderung, zeigt künstlerische Absicht. Es geschieht nicht auf eine plötzliche Weise, sondern wird durch eine passende Wendung vermittelt. Alle diese Feinheiten und zarten Wendungen können in der Einleitung nicht erschöpft werden und müssen dem Commentar vorbehalten bleiben. Aber das Vorhandensein derselben muss an einigen Beispielen markirt nachgewiesen werden. Darauf beruht eigentlich der Wechsel von Dialog und Erzählung. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die Schilderung der Schönheit des Freundes geschickt durch die Frage der Töchter Jerusalems nach der Beschaffenheit desselben vermittelt wird. Die zweitmalige Schilderung der Reize der Freundin, selbst der verhüllten Reize, geschieht aus dem Munde der lobpreisenden Frauen, und diese Schilderung hat zum Zwecke, die ohnehin angeregte Begehrlichkeit des Freundes zu steigern, und zwar zu dem Zwecke, damit sie dieses Ansinnen mit keuschem Sinne abweisen kann. Die sich immer mehr steigernde Begehrlichkeit ist gleich im Eingange des Dialogs durch den Vers: „wende deine Augen von mir, denn sie regen mich auf" (VI, 5) angedeutet. Dieses Alles ist höchst künstlerische Anlage. — In einem Dialoge vergleicht sie ihn mit einem Apfelbaum (II, 3[a]). Bei Nennung des Apfelbaums erinnert sie sich, dass Schatten und Frucht „des Apfelbaumes" (des Symbols der Liebe ob. S. 64 f.) ihr, als sie mit ihm zusammen war, sehr ange-

nehm war (3^{b}). Durch die augenblickliche Entbehrung dieses Genusses fühlt sie sich schwach und verlangt nach Erquickung, nach Aepfeln (II, 4—5). Auch dieses zeugt für künstlerische Anlage. — Die Schilderung ihrer Schönheit, die damit schliesst: „Du bist ganz schön und kein Fehler ist an dir“, führt ihn zu dem Gedankengange, dass, von ihrer Schönheit ermuthigt, er den grössten Gefahren der Löwenhöhlen und der Pardelberge entgegengehen würde (IV, 8—9). — Auch der dreimal wiederholte Kehrvers: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, bei den Gazellen des Feldes“ u. s. w. ist künstlerisch vertheilt. So oft Sulamit *einen Beweis ihrer starken Liebe* giebt, ermahnt sie die Töchter Jerusalems, die Liebe nicht zu wecken, sondern nur gleich ihr zu lieben. Das erste Mal, als sie bei der Erinnerung an ihn fast ohnmächtig wird (II, 4—6). Das zweite Mal, wo sie erzählt, wie sehr sie ihn gesucht, endlich gefunden hat und nicht eher ruhen werde, bis sie ihn ins Haus ihrer Mutter bringen werde (s. Comment.), beschwört sie die Töchter Jerusalems, *nur so zu lieben* (III, 1—5). Endlich das dritte Mal, als sie des Freundes Begehrlichkeit abwies und wünschte, er wäre ihr ein blosser Bruder, so könnte sie ihn mit der ganzen Gluth ihres Herzens lieben, wiederholt sie den beschwörenden Kehrvers (VIII, 1—4). Man sollte erwarten, dass nach der Erzählung von der Misshandlung, die sie um des Freundes willen von Seiten der Stadtwache erfahren hatte (V, 1—8), dieser Refrain ebenfalls angebracht sein sollte. Allein der Dichter lässt sie hier die Töchter Jerusalems zu einem anderen Zwecke beschwören; darum durfte er den Kehrvers hier nicht wiederholen. — Dem Refrain „ich beschwöre euch“ geht zweimal der erzählende Satz voran: „seine Linke unter meinem Haupte und seine Rechte umarmte mich“. Man muss es auch an fehlender Stelle ergänzen (vor III, 5), und ist berechtigt, Sinn und Zusammenhang in diesem Sätzchen zu suchen. — Ebensowenig bedeutungslos sind die kurzen Sätzchen zweimal wiederholt: אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים oder in umgekehrter Ordnung (II, 16; VI, 3). Sie müssen durchaus zu dem vorangehenden Satze in logischem Zusammenhange stehen. Ein

ähnliches Sätzchen kommt noch einmal vor (VII, 11): אני לדודי ועלי תשוקתו. Es hat aber hier einen ganz andern Sinn. Es steht unmittelbar hinter dem Dialoge, in welchem der Freund begehrliche Zumuthungen an Sulamit stellt, die sie dann abweist (vergl. ob. S. 36 und Comment.). Da תשוקה nur „sinnliches Verlangen“, *cupido*, *appetentia* bedeutet, so will Sulamit damit, den Töchtern Jerusalems gegenüber (denen sie Alles erzählt), den Freund entschuldigen: „ich gehöre meinem Freunde an, darum hat er Verlangen nach mir“. Sie will damit sagen, es sei nicht zu verwundern, dass seine Liebe zu ihr sich ungestüm und begehrlich äussert.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass auch in dem Umstande ein künstlerischer Zug des Dichters liegt, dass Sulamit nur von ihrer Mutter spricht, niemals von ihrem Vater (III, 4; VI, 9; VIII, 2). Sie giebt auch zu verstehen, dass sie nur Brüder von mütterlicher Seite hat (I, 6) und nicht väterlicherseits. Den rechten Sinn dieses Zuges haben die Ausleger nicht erkannt. Ewald meint ([2] S. 334): der Dichter wolle damit andeuten, dass Sulamit eine traurige Jugend durchlebt habe, indem sie früh vaterlose Waise geworden und der Gewalt rauher Brüder anheim gefallen sei. Davon ist aber im ganzen H.L. nicht einmal eine leise Andeutung. Es ist doch wohl nicht als besondere Härte zu betrachten, wenn die Brüder sie in den Weinberg setzen, um ihn vor Schaden zu hüten! Da sie keine Prinzess war, sondern ein einfaches Landmädchen, so war es natürlich, dass sie zu diesem Geschäfte verwendet wurde. Auch sehen wir, dass die Brüder auf ihren guten Ruf bedacht waren (VIII, 8—9), was doch nicht als Härte gegen sie ausgelegt werden kann. Der Dichter wollte aber etwas Anderes mit diesem Umstande, ihrer Vaterlosigkeit, andeuten. Im Ganzen bewegt sich Sulamit doch ein wenig frei. Man bedenke wohl, dass ein junges Mädchen mit dem Freunde öfter zusammenkommt, sich von ihm umarmen und küssen lässt. Der Dichter musste sie natürlich in dieser Freiheit auftreten lassen, weil er zeigen wollte, dass sie trotzdem ihren keuschen Sinn und eine tugendhafte Unnahbarkeit bewahrt hat. Aber immerhin

bleibt ihre freie Bewegung ein wenig anstössig. Ein Vater, der Gewalt über die Tochter hat, hätte auch dieses Maass von Freiheit nicht zugegeben, und ebensowenig Brüder väterlicherseits, deren Gewalt über ihre Schwester nach dem Tode des Vaters an die Stelle desselben trat. Darum musste der Dichter, wenn er der Wirklichkeit nicht entgegentreten und seine Dichtung wahrscheinlich machen wollte, sie als vaterlos ausgeben; ihr Vater Aminadab lebt nicht mehr, und auch der Brüder von Vatersseite beraubt sie der Dichter. Mütterliche Brüder hatten nämlich keine Gewalt über ihre verwaiste Schwester. Allerdings sollte die Mutter dem freien Umgange Sulamit's mit ihrem Freunde Schranken setzen. Das geschieht auch, wie im Verlaufe gezeigt werden soll. Jedenfalls liegt in der Verwaistheit der Sulamit ein künstlerischer Zug.

VI. Beschaffenheit des Textes des Hohenliedes.

Um die Composition im Ganzen, die feinen Wendungen im Einzelnen, den Zusammenhang und den Sinn der Verse recht zu verstehen, kommt es in letzter Instanz auf den Text und auf die kritische Prüfung an, ob er in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit Zuverlässigkeit gewährt oder nicht. Gerade diese Seite der Auslegung ist von den Erkll. wenig oder gar nicht beachtet worden. Ewald hat apodiktisch aufgestellt, dass wir den Text des H.L. intakt besitzen, und dabei haben sich seine Nachfolger, selbst Hitzig, beruhigt. „Da die Sprache hier keineswegs überall so leicht ist und das Missverständniss dieses für die Späteren immer schwerer verständlichen Buches früh genug anfing, so würde man eher manche verderbte oder doch weniger ursprüngliche Lesart erwarten, und sieht sich desto angenehmer getäuscht“ (Ewald [2] S. 355). Diese Voraussetzung ist aber grundfalsch. Der Text zeigt an vielen Stellen verderbte Lesarten, und die ganze Fabel „vom Raube der Sulamit für den Salomonischen Harem“ beruht einzig und allein auf Textverderbniss. Man muss eigentlich umgekehrt urtheilen, als es Ewald gethan hat. Da das H.L. mehrere Jahrhunderte hindurch

ohne kanonisches Ansehen war, es vielmehr für ein profanes Liebeslied gehalten und erst Ende des ersten Jahrhunderts n. C. heilig gesprochen wurde, aber auch damals noch nicht allgemein dafür anerkannt war, so gliche es einem Wunder, wenn der Text sich unverdorben erhalten haben sollte. Die Abschreiber — und auf diese kommt es doch schliesslich an — hatten eine Zeitlang keine Skrupel, den Text in masoretischer Treue zu überliefern. Es hat allerdings in der nachexilischen Zeit eine masoretische Controlle gegeben (מגיהי ספרים שבירושלים), aber für das H.L. war sie ebensowenig vorhanden, wie für Kohélet. Wäre von dem H.L. beim öffentlichen Vorlesen Gebrauch gemacht worden, wie von dem Buche Esther, so hätte sich auch dadurch die Integrität des Textes erhalten können. Aber auch dieses fand nicht statt. Kurz das H.L. war durchaus vom dritten Jahrhundert v. C. bis Ende des ersten Jahrhunderts n. C. ohne masoretische Controlle. In der That zeigt sich in demselben eine ganze Reihe von Textverderbnissen, und auch bei wesentlichen Punkten, von denen das Verständniss des Ganzen abhängt. Dass die Ausleger diese übersehen haben, darunter hat eben die rechte Würdigung des H.L. gelitten. — Die Schadhaftigkeit des Textes an wesentlichen Stellen, welche den Sinn geradezu stört, soll hier nachgewiesen werden; die unwesentlichen dagegen, welche bloss die Diktion oder die poetische Abrundung berühren, müssen dem Comment. vorbehalten bleiben. Zur Wiederherstellung der richtigen Lesarten müssen die Versionen, der Parallelismus und der Sprachgebrauch zu Rathe gezogen werden.

1) Der Vs. (I, 4) משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך נזכירה דודיך וגו' ist mit seinem Wechsel von Singular und Plural gar nicht zu begreifen. In jeder andern Literatur käme jeder Philologe darauf, dass hier ein einfacher Fehler stecke und die Congruenz des Numerus wiederhergestellt werden müsse. Aber beim H.L. sind die Ausleger sehr genügsam. Einige lassen in einem und demselben Satze bald Sulamit und bald den Frauenchor oder die Hoffrauen sprechen. Die Schiefheit dieser Er-

klärung wirkt auch auf den vorhergehenden Vers zurück, auf על כן עלמות אהבוך. Sie setzt עלמות gleich בנות ירושלים, während es doch hier nur wie VI, 8 Dirnen oder Sklavinnen bedeuten muss (s. Comment.). Man braucht daher nur die beiden Singularformen in Pluralformen משכנו und הביאנו zu verwandeln und den Satz hypothetisch zu fassen (was schon Ibn-Esra und Herder angenommen haben), um den einzig richtigen Sinn zu gewinnen. Sulamit führt zum Ruhme ihres Freundes an, dass die Dirnen (עלמות), von seiner Liebenswürdigkeit angezogen, ihn lieben und zu ihm sprechen: „zieh' uns, wir wollen dir nacheilen; brächte uns der König in seine Gemächer, so würden wir uns nur mit dir freuen, dich dem König vorziehen". Salomo's Harem und das Luftschloss von Sulamit's Entführung sind damit zerstoben (vergl. S. 21).

2) Bei Beschreibung von Salomo's Prachtsänfte ist der letzte Zug תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלם schlechterdings nicht zu verstehen. Man kann im Hebräischen durchaus nicht sagen, nach dem Wortlaut: „das Innere gepflastert (oder ausgelegt) mit Liebe von den Töchtern Jerusalems". Man kann nämlich zum Passivum רצוף nicht den Ablativ מבנות gebrauchen, noch רצוף mit אהבה verbinden. Um einen Sinn herauszubringen, schwächen die meisten Ausleger das Verbum רצף so sehr ab, dass die etymologische Bedeutung desselben gar nicht wieder zu erkennen ist. Sie müssen aber von einander differiren, weil ihre Voraussetzung von Willkür beherrscht ist. Wir wollen einige dieser willkürlichen Auslegungen anführen: Luther-Rosenmüller: „die Mitte lieblich gestickt von den Töchtern Jerusalems". Daraus machte Jakobi: „Arbeiten der Liebe, allerhand gestickte Sachen". Herder: „die Mitte gepolstert mit Liebe für d. T. J.". Ewald: „seine Mitte geziert mit einer Liebe". Magnus: „die Mitte ein Purpurteppich, ein Liebesgeschenk von d. T. J.". Böttcher: „geziert mit einer, die geliebt ist, von d. T. J.". Hitzig: „geziert mit einem Liebchen" (אהובה oder אֲהֻבָה statt אַהֲבָה). Hengstenberg: „geziert mit Liebe der Töchter J.". Zöckler: „Inwendig ausgestickt durch Liebe

von d. T. J.“. Das Alles ist durchaus ungrammatisch. רצוף — und auf das Verbum kommt hier Alles an — hat eine ganz bestimmte Bedeutung. רצפה, Plur. רצפים, im Arab. رضف, bedeutet „ein heisser Stein“. Im jüngeren Hebr., bei Ezech., Chronik und Esther, ist רצפה, wie im Syrischen und Arab. „Steingetäfel“, pleonastisch מרצפת אבנים (II Chron. 12, 16). Das Verbum רצף bedeutet „an einander reihen“, davon in der neuhebräischen Literatur רצופין an einander gereiht, getäfelt. Richtig geben LXX רצוף hier mit λιθόστρωτον wieder. Es kann also nur „getäfelt, ausgelegt, zusammengesetzt“ bedeuten, aber keinesweges: gestickt, geschmückt oder geziert. Aber was ist mit אהבה anzufangen, da es doch nicht Complement zu רצוף sein kann? In solcher Verlegenheit muss man immer gewärtig sein, einen verderbten Text vor sich zu haben, auch wenn man gar kein Remedium dafür vorzuschlagen hätte. Hier lässt sich die richtige Lesart wiederherstellen. Man lese:

תוכו רצוף אהבים. בנות ירושלם צאנה. וראנה בנות ציון.

Das מ von מבנות gehört noch zum Wort אהבה, und daraus ist אהבים, Ebenholz, zu bilden. Das in Aethiopien und Indien heimische harte Ebenholz ἔβενος heisst in Ezech. (27, 15) הבנים und ist mit שן Elfenbein zusammen genannt. In I Könige 10, 22 ist שנהבים, wie Rödiger richtig bemerkt (zu Ges. Thes. III, 1454), zusammengeflossen aus שן und הבים Elfenbein und Ebenholz. Durch diese Lesart ist der ganze Vers ungekünstelt erklärt: „Das Innere ist zusammengesetzt aus Ebenholz. Töchter Jerusalems! zieht hinaus, und sehet, Töchter Zions! die Krone an“ etc. Damit schwindet wieder ein Stück „Salomonischer Harem“. Denn, wenn nach Hitzig nur ein einziges Liebchen (אהבה = *amata*) in der Sänfte sass, so müssen nach Hengstenberg mehrere oder gar viele — die zum Harem gehörenden Töchter Jerusalems — darin gesessen haben. Wenn sie Platz darin hatten, warum nicht? Im Texte selbst ist kein Raum für sie, nicht einmal für ein „Liebchen“.

3) Den Vers (II, 4) הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה

סמכוני . . רפדוני sollte jeder von der Typologie befreite, philologisch geschulte Exeget auf den ersten Blick als verderbt erkennen. Denn wenn man auch an dem Unästhetischen keinen Anstoss nehmen wollte: „er hat mich ins Weinhaus gebracht“ und auch nicht an der unhebräischen Diktion: „und sein Panier über mir ist Liebe“ (oder wie man sonst sich quält, diesen Satz wiederzugeben), so hätte die Incongruenz von הביאני mit סמכוני und רפדוני auf eine Corruptel aufmerksam machen müssen. Zudem geben die griechischen Versionen und die Peschito an die Hand, dass sie eine andere und bessere Lesart vor sich hatten. LXX: *εἰσαγάγετέ με εἰς οἶκον τȣ̃ οἴνȣ κ. τάξατε ἐπὶ ἐμὲ ἀγάπην.* Symmachos: *ἐπισωρεύσατέ μοι ἀγάπην.* P. אעלוני לבית חמרא טכסו עלי רחמתא. Damit ist zugleich das Bedürfniss der Aesthetik, des hebr. Colorits und der Congruenz befriedigt. Der Vs. lautet: הביאוני אל בית היין וְגַדְּלוּ עלי אהבה. Die Richtigkeit der Emendation הביאוני statt הביאני leuchtet von selbst ein. Die zweite Emendation muss jedoch unterstützt werden: sie ist nach Symmachos gegeben: *ἐπισωρεύσατε* = וגדלו.

דגל „die Fahne, das Banner, Panier“, spielt in der hebr. Geschichte eine so unbedeutende Rolle, dass unmöglich davon Denominativa gebildet sein können. Ausser beim Wüstenzuge (Numeri I. II) kommt das Wort in der hebr. Literatur nicht vor. Statt des davon scheinbar gebildeten Verb. (Ps. 20, 6): ובשם אל' נדגל, haben die LXX *μεγαλυνθησόμεθα* d. h. נגדל. Aehnlich P.: ובשום דאלהא נתתריב. Da die hebr. Schaaren schwerlich mit *signa militaria*, mit einem B a n n e r ausgezogen sind (und im Arabischen giebt es ebensowenig eine Analogie dafür), so können נדגלות im H.L. unmöglich H e e r s c h a a r e n bedeuten, etwa *vexillatae*, i. e. *cohortes sub vexillis.* Eine solche Metapher könnte im Lat. vorkommen, aber nicht im Hebr. Man muss also an den beiden Stellen statt כנדגלות lesen אימה כמגדלות (wie VIII, 10). Sulamit wird als u n n a h b a r und u n b e z w i n g l i c h wie Thürme geschildert. Ueber דגול מרבבה vergl. ob. S. 59. Folglich kann auch hier nicht ודגלו „sein Panier“ bedeuten. Was für einen Sinn gäbe es auch, ernstlich ge-

nommen? Soll man etwa mit Böttcher annehmen, dass דגל hier bedeutet: das Zeichen des Weinhauses ist Liebe? Alle übrigen Erklärungen sind vage. Die Praepos. עלי ist dabei gar nicht zu verstehen. Liest man dagegen ודגלו עלי אהבה ἐπισωρεύσατε „häufet über mich Liebe“ (oder Liebesgegenstände, vergl. Comment.), so giebt es einen guten Sinn. Auch der Gedankengang erscheint dadurch abgerundet und ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden wiederhergestellt. Sulamit hatte ihren Freund mit einem Apfelbaum verglichen und dabei erzählt, dass dessen Frucht ihr angenehm war (ob. S. 97). Dabei empfindet sie durch seine Abwesenheit den Mangel dieses Genusses, und ruft den Töchtern Jerusalems zu: „Bringet mich in die Weinkelter, häufet mir Liebeszeichen, unterstützt mich mit Trauben, erquickt mich mit Aepfeln, denn ich bin krank vor Liebe“ (vergl. ob. S. 65). Damit fällt wieder ein Stück der Drama-Hypothese. Die Ausleger sind in der That bei der verderbten Lesart in Verlegenheit, was sie aus diesem Verse machen sollen. Wer kann denn, nach der recipirten Lesart, die Worte sprechen: „er brachte mich ins Weinhaus und sein Panier über mir Liebe“ oder (mit Ewald, die Verlegenheit verdeckend): „mit seinem Liebesbanner über mir“? Auf den ersten Blick allerdings Sulamit. Dann wäre Jakobi's plumpe Fabel gerechtfertigt: der König Salomo hat Sulamit berauschen wollen um ... Um dieser Plumpheit zu entgehen, lässt Hitzig eine andere Person, eine Harembewohnerin, diese Worte sprechen, wobei freilich die epische Form höchst störend ist. Aber was kann man in Verlegenheit nicht Alles rechtfertigen? Hitzig meint (S. 11): „Der König entsagt für jetzt der Bewerbung um die Gunst des schönen Kindes, wendet sich an eine Dame, die er aus dem Kreise hervorzieht, ihr dann in das Gemach vorausgehend. Nicht bereits hier angelangt, sondern im Abgehen, dem König langsam folgend, spricht sie die Worte Vs. 4—6 (er brachte mich ins Weinhaus etc.), durch welche der Dichter uns von dem, was geschieht, in Kenntniss setzt“. Welche Künstelei! Renan (p. 24) vergleicht das הביאני hier mit dem Vs. I, 4 und lässt die Worte von Sulamit gesprochen sein.

Freilich sollte sie eher *dramatisch bethätigt sein*, aber „aus Mangel an scenischen Mitteln legt sie der Dichter dem Schauspieler in den Mund“. Das Ganze sei eine Erinnerung an den Hirten-Geliebten, mit dem sie früher in der Kelter Wein genossen habe! Alle diese geschraubten Erklärungen schwinden vor der richtigen Lesart.

4) Die schwierigste Partie im ganzen H.L. ist bekanntlich VI, 12: לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב. Die Dramatisten wissen sich gar keinen Rath damit. Einige lassen diese Worte Sulamit sprechen, Andere Salomo und wiederum Andere einen Höfling (Weissbach): „ich hätte eher geglaubt, die fürstlichen Heereswagen vor mir zu sehen“. Ewald entlehnt diesem dunkeln Verse seine Entführungsgeschichte. Sulamit wird beim Tanze überrascht, erblickt mit einem Male Salomo's Prachtequipage und spricht: „Ich weiss nicht, meine Lust hat mich gebracht *zu* den Wagen meines *Edelvolkes*“. Delitzsch und Zöckler: „Ich wusste es nicht, dass meine Seele (Verlangen) mich *erhoben auf* (*zu*) Prachtwagen meines Volkes des Fürsten (des edlen)“. Nicht zwei Uebersetzungen so vieler Ausleger stimmen bei diesem Vs. überein. Natürlich. Ebenso gezwungen wie die Uebersetzungen sind die Erklärungen zu diesem Vs. מרכבות soll „Macht und Pracht des Königthums“ bedeuten oder „Herrschaft“ oder „Schutzwehr“ oder „Heldengeist“. עמי נדיב soll entweder „den hohen Adel Israels“ oder die „Hofleute Salomo's“ oder „das ganze Volk, wie es in der Person seines Fürsten repräsentirt wird“ bedeuten. Ein so schlechterdings unfassbarer Vs. muss verderbt sein. Das Wort מרכבות stört am meisten den Sinn. Mag den Vers sprechen, wer auch immer, *der Wagen* oder *die Wagen* passen nicht hierher. Wie kann aber der Vs. emendirt werden? Zum Theil mit Leichtigkeit. In VII, 2 wird Sulamit genannt בת נדיב. LXX haben dafür *θύγατερ Ναδάβ*, also נָדָב (obwohl im masor. Texte נדיב steht). VI, 12 geben LXX das schwierige עמי נדיב durch einen *Eigennamen* wieder: *ἅρματα Ἀμιναδάβ*. Und dabei muss man bleiben. Sulamit's Vater hiess עמינדב (ein häufiger Name in der Bibel); sie wird daher בת עמינדב angeredet;

so muss man VII, 2 lesen. In unserem Vs. muss man ebenfalls statt 'ע נדיב lesen עמינדב und von מרכבות (oder richtiger מרכבת)*) die Buchstaben בת abziehen. So haben wir auch hier בת עמי נדב. So sind die Wagen verschwunden, es bleibt davon nur מרכ oder מרך übrig. Was dieses bedeutet, hängt von den vorangehenden Worten ab: לא ידעתי נפשי שמתני מרכ .. בת. Da in Vs. 11 entschieden der Freund spricht: אל גנת אגוז ירדתי und בת עמי־נדב Aporophe ist, so kann die Vocalisation in שָׂמַתְנִי nicht richtig sein: man muss dafür lesen שַׂמְתִּינִי (wie ob. V, 9 השבעתָנו statt השבעתִינו) „du hast mich gemacht“: מֵרַךְ ist allerdings schwierig, vielleicht „weichlich oder feige“ (s. Comment.). Dann bleibt לא ידעתי נפשי als zusammenhängender Satz. Der ganze Vers würde demnach lauten: לא ידעתי נפשי . שמתיני מרך(?), בת עמינדב. Wir müssen übrigens auf diesen Vers noch zurückkommen, um ihn in eine Gedankengruppe einzureihen.

5) Der Vs. VIII, 5 תחת התפוח עוררתיך שמה חבלתך אמך שמה חבלתך ילדתך gilt auch für äusserst dunkel, zumal wenn ihn Sulamit zum Freunde von seiner Mutter gesprochen haben soll. Diese Schwierigkeit kann man mit LXX und Pesch. beseitigen, welche ihn dem Freunde in den Mund legen, der von ihrer Mutter spricht. Ein Text der LXX hat nämlich vor dem Vs. *ὑπὸ μῆλον* das Wort *ὁ νύμφιος*, so dass der Bräutigam ihn zu Sulamit spricht, und die P. hat sämmtliche Pronominal-Suffixe in femininer Form: תחית חזורא עירתכי ותמן חבלתכי אמכי תמן חבלתכי ילדתכי. Mehrere Ausleger haben diese Emendation angenommen (Böttcher, Ewald, Delitzsch), aber ohne besondern Nutzen daraus zu ziehen. So lange man dabei bleibt, dass חבלה „empfangen“ oder „kreisen“ bedeutet (LXX *ὠδίνησεν*), bleibt der Vs. geschmacklos: „unter dem Apfelbaum hat dich deine Mutter empfangen oder geboren“ und die Wiederholung ist tautologisch. Die Milderung der Unanständigkeit, welche Hitzig und Andere dabei anbringen,

---

*) Die Version E hat *ἅρμα* und vielleicht auch im Syrischen במרכבתא Singul, also מרכבת.

dass der Apfelbaum nicht den Baum, sondern das dabeistehende Wohnhaus bedeute, will nicht viel sagen und ist auch nur errathen. חבל bedeutet auch nicht „verbinden, verehlichen“, wie Magnus annimmt. Man hat aber übersehen, dass es im Hebr. zwei verschiedene Stämme חבל giebt, wie im Arab. حبل und خبل (wie man überhaupt ebenso wie im Arab., so auch im Hebr. zweierlei ח und ע unterscheiden muss). Die eine Wurzel חבל bedeutet „binden, pfänden, Loos, Loostheil, Bande, loosen, gebären“ und was damit zusammenhängt. Die zweite Wurzel חבל hängt mit der ersten gar nicht zusammen, sondern bedeutet im ganzen semitischen Sprachkreise, im Althebr. und im Neuhebr. „verstümmeln, verwunden, verletzen, verderben“. Von dieser Wurzel stammt שמה חִבְּלַתְךָ אִמֶּךָ, wie II, 15 שעלים מחבלים כרמים. Es ist damit ausgedrückt: „dort unter dem Apfelbaum (wo sie Liebesgedanken nachhing) hat dich deine Mutter, verletzt, misshandelt“, und noch einmal wiederholt: „dort hat dich deine Gebärerin, deine eigene, rechte Mutter verletzt“. Das ist der einzige richtige Sinn dieses Vs. Die Mutter, aufgebracht über die Liebelei ihrer Tochter mit dem Hirten, „der unter Lilien weidet“, hat sie von ihm abziehen wollen, und da die Tochter wohl Widerstand geleistet, hat sie sie misshandelt. So fand sie der Freund unter dem Apfelbaume, halb ohnmächtig, schmerzgebeugt, und er ermunterte und erweckte sie. Dadurch ist ihre ernste Rede im Folgenden, wie schmerzbringend die Liebe ist, verständlich.

Es hat sich uns also ergeben, dass die Ausgangspunkte für die Drama-Hypothese, die Entführung oder der Raub Sulamit's bei den „Prachtwagen“, der Harem und ihre Leiden oder Freuden in demselben, auf einem verderbten Texte beruhen, der, emendirt, etwas ganz Anderes aussagt. — Minder wesentliche Corrupteln und die sich dafür aufdrängenden Emendationen sind folgende, die hier übersichtlich aufgeführt sein mögen, damit man erkenne, dass der Text des H.L. sich nicht so intakt erhalten hat. Die Begründung der Emendationen giebt der Commentar.

I Vs. 3	שמניך	dafür zu lesen	בשמיך*)
- - -	שמן תורק	- - -	שמן תמרוק
- - 6	ששזפתני	- - -	שׁ־זפתני
- - 11	נקדות הכסף	- - -	ענקות הכסף
- - 17	קרות בתינו	- - -	קִירוֹת בֵּיתֵנוּ
II Vs. 17	ונסו הצללים	- - -	**)ונטו הצללים
- - -	הרי בתר	- - -	הרי בֹּשֶׂם
IV Vs. 13	נרדים	- - -	וְרָדִים
- - 14	עצי לבונה	- - -	עצי לבנון
V Vs. 4	המו עליו	- - -	המו עָלָי
- - 11	כתם פז	- - -	כֶּתֶר פז
- - 13	מִגְדְלוֹת מרקחים	- - -	מְגַדְּלוֹת מרקחים
- - 15	בחור כארזים	- - -	בָּארזים
VI Vs. 11	לראות באבי הנחל	- - -	לרעות באבי הנחל
VII Vs. 7	בתענוגים	- - -	בת—ענוגים
- - 10	דובב שפתי ישנים	- - -	מֹבֵב שְׂפָתַי וְשִׁנָּי
- - 13	פתח הסמדר	- - -	פתח הַתָּמָר
VIII Vs. 8	ביום שידבר בה	- - -	ביום שֶׁיִּתְעֹרֵר בה
- - 10	ושדי כמגדלות אז	- - -	ושדי כְּמִגְדְּלוֹת עֹז
- - 11	בעל המון	- - -	בעל חרמון
- - 13	חברים מקשיבים		חֲבֵרַי מקשיבים
	לקולך השמיעני	- - -	הַשְׁמִיעֵנוּ . . .

Noch andere schadhafte Stellen, deren Emendation nicht auf der Hand liegt, sind hier nicht aufgeführt. שער בת רבים (VII, 5) ist ohne Zweifel corrumpirt; soll man dafür lesen שער רבת בני עמון? Der Satz הולך לדודי למישרים ist nicht zu verstehen und ist entschieden verdorben. — Für schadhaft muss man auch den letzten Halbvers (I, 13) בין שדי ילין halten. Abgesehen davon, dass das Bild nicht edel ist, selbst wenn man den Relativsatz auf das entferntere צרור המר und nicht auf דודי bezieht, so bleibt es doch immer eine Zweideutigkeit — wie auch in der That Renan es unzüchtig und sprachwidrig übersetzt: *mon bien-aimé va reposer entre mes seins* — die der Dichter hätte vermeiden müssen, wenn man es mit Sulamit's Lilienreinheit ernst nimmt.

---

*) Ebenso in dem Parallelverse IV, 10, s. Comment.

**) Ebenso in dem Parallelverse IV, 6.

Noch mehr deutet die Form die Schadhaftigkeit des Textes an. Die beiden Verse I, 13—14 bilden einen correspondirenden Parallelismus (wie ob. S. 73, 92):

צרור המר דודי לי בין שָׁדַי ילין 13.

אשכל הכפר דודי לי בכרמי עין גדי 14.

In Vers 14 ist das Bild durch die Localität, wo die Cyperblüthe wächst, näher bestimmt. Diese Localbestimmung sollte man daher auch in Vs. 13 erwarten; nach der recipirten Lesart fehlt sie aber. Indessen bieten die Worte בין שדי einen Anhalt für eine Localität, wenn man dafür liest: בין שָׂדַי, „zwischen dem Gefilde". So correspondiren beide Verse auch am Schluss. ילין muss also als Ortsname angesehen werden. Aber welche Gegend ist darunter zu verstehen?

Defekte Stellen zeigen sich bei näherer Betrachtung ebenfalls im H.L. In IV—V, 1 kommt viermal אחתי כלה vor und zweimal כלה ohne אחתי (IV, 8. 11); an der ersten Stelle hat aber die P. ebenfalls: חתי כלתא, und gerade hier am Anfang des Dialoges, in welchem der Freund sie „Schwester Braut" nennt, darf אחתי nicht fehlen. — In VIII, 2 haben LXX und Pesch. zu אל בית אמי den Zusatz ואל חדר הורתי wie III, 4. Und in der That fehlt hier der Parallelismus (s. Comment.). — In VI, 6 haben LXX den Zusatz כחוט השני שפתותיך וגו' wie IV, 3, was ebenfalls ein Defekt im hebr. Texte scheint. — Zu V, 2 haben LXX den Zusatz דופק על הפתח, der offenbar im hebr. Text fehlt. Es ist bereits darauf aufmerksam gemacht (ob. S. 98), dass vor III, 5 der Vers שמאלו תחת לראשי ausgefallen scheint. — Vor VIII, 5 מי זאת עלה מן המדבר fehlt entschieden ein Vers, oder vielleicht gar mehrere; denn der Anfang dieses neuen Dialoges תחת התפוח עוררתיך ist zu abrupt. Jeder längere Dialog beginnt mit einer Liebeserklärung seitens des Freundes von ihrer Schönheit. So I, 15: הנך יפה רעיתי, ebenso IV, 1 und VI, 4: יפה את רעיתי כתרצה, was hier fehlt; auch weiss man nicht, wer das מי זאת עלה der Verwunderung spricht. In III, 6 gehört es Sulamit an; in VI, 10 מי זאת הנשקפה sprechen es die Frauen, welche Sulamit bewundern. Hier aber steht das מי זאת von jeder

Beziehung losgelöst. Offenbar fehlt im Texte die Beziehung.

Ein Defekt ist auch entschieden vor VI, 4 anzunehmen. Die Situation ist folgende. Sulamit erzählt: ihr Freund habe bei ihr Einlass begehrt, dann sei er plötzlich verschwunden; sie habe ihn gesucht, sei von der Nachtpatrouille gemisshandelt worden, endlich beschwört sie die Töchter Jerusalems, falls sie ihn fänden, ihm zu melden, dass sie krank vor Liebe sei. Diese erklären sich bereit, ihn suchen zu helfen, und fragen Sulamit, wohin ihr Freund sich wohl gewendet haben mag. Darauf sie: „In einen seiner Gärten wird mein Freund gegangen sein“ (V, 2—VI, 2). Mit einem Male bricht hier der Faden ab. Von Vers 4 an führen Sulamit und ihr Freund wieder einen Dialog, ohne dass wir wissen, wie und wo sie ihn gefunden. Und weil wir dieses nicht wissen, erscheint das Folgende, namentlich VI, 11—VII, 1 dunkel, und bildet die schwierigste Partie im H.L. Es fehlt uns also ein Vers (oder mehrere), welcher das einander Wiederfinden des Paares angedeutet haben muss. Zum Theil kann man diesen vermissten Vers ergänzen.

Um dieses zu ermöglichen, muss vorausgeschickt werden, dass auch Dislocationen im H.L. vorkommen. In IV. stört Vs. 7 den Zusammenhang, die Harmonie wird sofort hergestellt, wenn man Vs. 7 vor Vs. 6 setzt. Die Verse würden dann folgendermaassen auf einander folgen:

5 שני שדיך כשני עפרים וגו׳
7 כלך יפה רעיתי ומום אין בך
6 עד שיפוח היום ונסו (ונטו) הצללים אלך לי אל הר המור
ואל גבעת הלבונה
8 אתי מלבנון (אחתי) כלה אתי מלבנון תבואי וגו׳.

In Vers 6 wiederholt der Freund ihre abweisende Entgegnung von II, 17, und in Vs. 8 fordert er sie auf, einen gefahrvollen Gang mit ihm zu machen. Solchergestalt ist der Zusammenhang abgerundet.

Ebenso dislocirt erscheinen VI, 11 — 12; sie unterbrechen geradezu den Zusammenhang und zerreissen das Gespräch, welches den Frauen in den Mund gelegt wird (VI, 10; VII, 1 u. fg.). Denn Vss. 11 — 12 kann nur Su-

lamit's Freund zu ihr gesprochen haben, während er den ihnen vorangehenden Vers und die darauf folgenden n i c h t gesprochen haben kann. Scheiden wir diese beiden Verse aus, so haben wir ein zusammenhängendes Gespräch der Frauen:

VI 9 ....ראוה בנות ויאשרוה מלכות ופלגשים ויהללוה
\- 10 „מי זאת הנשקפה כמו שחר וגו'
VII 1 שובי שובי השולמית שובי שובי ונחזה בך!“
„„מה תחזו בשולמית כמחלת המחנים?““
\- 2 „מה יפו פעמיך בנעלים בת (עמי) נדיב וגו'“

Wohin haben wir aber die beiden ausgeschiedenen Verse VI, 11—12 zu setzen? Offenbar hinter VI, 2. Auf die Frage der Töchter Jerusalems, wohin sich wohl der vermisste Freund gewendet haben mag, antwortet Sulamit: דודי ירד לגנו und in Vers 11 spricht er: אל גנת אגוז ירדתי. Diese beiden Verse sind auf einander angewiesen; der letztere ist entschieden eine Antwort auf eine Frage: „wohin hast du dich gewendet, als ich dich beim Oeffnen der Thüre nicht mehr antraf?“ Antwort: „ich bin in den Nussgarten gegangen, um zu weiden unter den Früchten des Thales“. Die Wiederherstellung des vermissten Verses (ob. S. 111) und die Einreihung der beiden dislocirten Verse können den harmonischen Zusammenhang wieder herstellen. Denken wir uns, Sulamit fragt beim Zusammentreffen mit dem Freunde, den sie lange vergebens gesucht:

הגידה לי שאהבה נפשי אנה פנית איפה הלכת?
פתחתי לך ולא ראיתיך בקשתיך ולא מצאתיך.

Darauf er:

VI 11 אל גנת אגוז ירדתי לראית (לרעות) באבי הנחל וגו'
\- 12 לא ידעתי נפשי שמתני מרך(?) בת עמי נדיב
\- 4 יפה את רעיתי כתרצה וגו'
\- 5 הסבי עיניך מנגדי וגו'

Auf diese Weise sind sämmtliche Schwierigkeiten gehoben, und die dunkelste Partie im H.L. ist erhellt.

Wir können jetzt das Resultat der Untersuchung recapitulirend abschliessen. Das H.L. ist seiner Anlage nach ein e r z ä h l e n d e s L i e b e s g e d i c h t m i t e i n e m e k l o g i s c h e n A n s t r i c h, m i t e i n g e l e g t e n D i a l o g e n, und

mit einer Fülle poetischer Schönheiten im Ganzen und Einzelnen. Es hat einen ethischen Hintergrund; um auf die anbrechende Sittenverderbniss zur Zeit des beginnenden jüdischen Hellenismus in dem letzten Viertel des dritten Jahrhunderts v. C. aufmerksam zu machen, stellt es eine ideale Liebe auf. Es hat gar keine Handlung, sondern ist eine durch Dialoge belebte Erzählung. Das Grundgewebe des Gedichtes ist ausserordentlich einfach. Die schöne Sulamit*), Tochter Aminadabs, eine vaterlose Waise, die auch keine Brüder vaterseits und dadurch eine gewisse Freiheit der Bewegung hat, ländlich einfach, aber mit einer feinen Beredtsamkeit und mit einer angenehmen Singstimme begabt, liebt einen Hirten, „der unter Lilien weidet“ und sich stets auf gewürzreichen Höhen aufhält. Die Liebe ist gegenseitig. Ungeachtet ihrer tiefen, schwärmerischen Liebe zu ihrem Freunde behütet sie ihre Keuschheit wie einen kostbaren Schatz, widersteht nicht bloss seinen begehrlichen Zumuthungen, sondern versagt ihm auch die Erfüllung solcher Wünsche, die nicht über das Geziemende hinausgehen; nicht einmal singen mag sie auf Wunsch ihres Freundes vor den fremden Ohren seiner Genossen, oder mit ihm einen Ausflug ins Freie machen. Von ihrer tiefen Liebe und ihren Erlebnissen, angenehmen wie unangenehmen, erzählt sie den Töchtern Jerusalems. Das Gedicht zerfällt in drei Partieen. In der ersten ist der Winter im Abzuge und der Frühling im Anzuge. Sie wird vom Freunde aufgefordert, mit ihm einen Ausflug zu machen, was sie ihm aber abschlägt. In der zweiten Partie prangt der volle Sommer. Der Freund begehrt Eingang in ihr Zimmer, sie zögert ihm zu öffnen, er verschwindet, sie sucht ihn, findet ihn lange nicht; endlich kommen sie wieder zusammen; er wird muthiger, zudringlicher, begehrlich, und sie weist ihn ab; er soll sich mit den reinen Genüssen begnügen, die sie ihm gewähren darf und gerne gewährt. In der dritten Partie wird sie von ihrer Mutter um ihrer Liebe willen misshandelt, sie bleibt nichts desto weniger standhaft, stellt Betrachtungen über die tiefe

---

*) Ueber Sulamit oder Sunamit s. Comment. zu VII, 1.

Liebe an, dass sie zwar schmerzbringend sei, aber nicht unterdrückt werden könne; sie habe den grossen Vorzug, dass sie sich selbst überwacht, und die Grenzlinie des Geziemenden nicht überschreitet. — Innerhalb dieses Rahmens kommen im H.L. Anspielungen auf Zeitverhältnisse vor, Warnungen an die Töchter Jerusalems und feine satyrische Züge an die israelitische Jugend, welche ihre Tage in verweichlichender Ueppigkeit, in Schwelgerei und bei Trinkgelagen zubrachte. Auf welche Weise Sulamit mit ihrem Freunde bekannt und vertraut wurde, verschweigt das Lied, ebenso, was aus ihrer Liebe geworden ist, „ob sie sich bekommen haben“. Das zu geben, lag nicht in der Intention des Dichters; er wollte keinen Roman geben.

VII. Geschichte der Auslegung des Hohenliedes.

In diesem Abschnitt können wir uns kürzer fassen, weil sich dabei nicht viel Neues zu dem, was die Ausleger darüber bemerkt haben, hinzufügen lässt. — Ob das H.L. seiner Absicht gemäss eine versittlichende Wirkung in der Zeit seiner Abfassung hervorgebracht hat, lässt sich kaum vermuthen. In den darauf folgenden harten Kämpfen der gewaltsamen Hellenisirung, der hasmonäischen Gegenwehr, der Reaktion gegen das Hellenische und Fremde, den stetigen Kriegen, der Vergewaltigung von Seiten der Römer, der herodianischen Missregierung hat dieses Kunstwerk wohl wenig Beachtung gefunden. Erst als in Folge der doppelten Tyrannei von den Römern und Herodianern die messianische Hoffnung sich lebhafter der Gemüther bemächtigte und Alles, was an die Davidische und Salomonische Zeit erinnerte, den Trägern des Judenthums und der Nationalität theuer wurde, mag das H.L., da es für den oberflächlichen Blick von Salomo und seiner Zeit handelt, von Einzelnen als eine wichtige Schrift angesehen worden sein. Indessen ist es ausgemacht, dass in Philo sich keine Spur davon findet, und Josephus zählt es eben so wenig unter die

heiligen Schriften*). Nicht einmal zur Zeit, als der hagiographische Kanon zum ersten Mal festgestellt wurde (um 65 n. C.), war vom H.L. die Rede. Erst ungefähr zwei Jahrzehende nach der Tempelzerstörung bei der Revision der Gesetze (um 90) hat die Hillelitische Schule die Aufnahme desselben in den Kanon durchgesetzt**). Bis dahin und auch noch später scheinen Verse aus dem H.L. als profan-erotische Lieder bei Hochzeiten citirt worden zu sein***). Es galt also nicht allgemein als mit einem heiligen Charakter bekleidet. Erst im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts stieg das Ansehen des H.L. der Art, dass ein Autor (nicht R'Akiba) es als allerheiligst (קדש קדשים) gegenüber den übrigen Liedern bezeichnete†). Dieser mochte nicht einmal zugeben, dass je die Heiligkeit desselben angefochten worden wäre.

Diejenigen, welche das H.L. für die Aufnahme in den hagiographischen Kanon empfahlen und trotz des Widerspruches der Schammaïtischen Schule durchsetzten, müssen von vorne herein von der allegorischen Bedeutung der Einzelheiten überzeugt gewesen sein. Daher finden wir, dass bereits die ersten Autoritäten der Mischnah am Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts die allegorische Interpretation auf dasselbe anwendeten: der Patriarch Gamaliel, R. Josua, R. Akiba, R. Papias. Die beiden Letzten controversiren††) gegen einander über die Auslegung des Verses לססתי (I, 9), R. Josua verweist R. Ismael auf die Auslegung des Vs. I, 1†††). Unter

---

*) Vergl. Graetz, Kohelet S. 169.

**) Vergl. das. S. 165.

***) Tosifta Synhedrin XII: ר׳ עקיבא אומר המנענע קולו בשיר השירים ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעולם הבא. Dass nicht R. Akiba unbedingt der Autor dieses Ausspruches ist, geht aus der Parallelstelle (babyl. Trakt. Synh. p. 111a) hervor, wo er ohne Autornamen citirt wird: תנו רבנן הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר ... מביא רעה לעולם.

†) Graetz, Kohelet S. 165.

††) Midrasch zu Canticum zur St., Mechilta zu Exodus 14, 27 und a. St.

†††) Mischnah Traktat Abodah Sarah II, 5.

Controlle R' Josua's und R' Akiba's übersetzte Aquila*) in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das H.L. ins Griechische. Aus den vorhandenen Bruchstücken der Aquiläischen Version lässt sich nicht entnehmen, ob er sich dabei von der Allegorese leiten liess. Vielleicht würden wir, selbst im Besitze des ganzen Textes, nichts Gewisses darüber erfahren, da Aquila bekanntlich streng buchstäblich übersetzte.

Aus einem Vergleiche der Uebersetzung einiger Wörter bei Aquila mit unserem Septuagintal-Texte lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit folgern, dass dieser jünger ist als Aquila. Dieser giebt nämlich noch das Wort אמנה richtig als Eigennamen wieder: Ἀμανά (IV, 8), dagegen die LXX allegorisch ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως. Denn ein Uebersetzungsfehler, wie Delitzsch meint (S. 47), kann es nicht sein, sondern muss mit Absicht gewählt sein. Wir finden nämlich eine differirende Auslegung dieses Wortes in der talmudischen Literatur: Einige erklären es als Eigennamen und Andere als „Glaube". Ein R. Justa bemerkt, אמנה sei ein Berg, bis wohin Palästina (im weiteren Sinne) reiche. Ein Anderer bemerkt: wenn die exilirten Israeliten dahin gelangen werden, werden sie ein Triumphlied anstimmen. Und ein Dritter (Späterer) legt es so aus: dass die Israeliten nur in Folge „ihres Glaubens" das Triumphlied am rothen Meere anstimmten**). Die Erklärung von אמנה als „Glaube" ist hier also mit Bewusstsein aufgestellt und ist nicht als Unverständniss anzusehen. Dasselbe ist nun der Fall in den LXX; der griechische Vertent hat damit eine allegorische Andeutung geben wollen. Er muss also jünger als Aquila sein, da dieser das Wort noch nüchtern als *nomen proprium* wiedergegeben hat. — Wer weiss, ob die Ueber-

---

*) Vergl. Graetz, Kohelet S. 176. 178.

**) Jerus. Trakt. Challa p. 60a, Midrasch zu Exodus No. 23 p. 140a und zu Canticum zur St.: תשורי מראש אמנה . אמר ר׳ יוסטא (בר שונם) הר הוא ושמו אמנה . עד אותו ההר ארץ ישראל ... אמר ר׳ אלעזר בר יוסי כשיגיעו הגליות לשם (לטורוס אמנוס) עתידות לומר שירה . אמר ר׳ נחמיה (נחמן) לא זכו ישראל לומר שירה על הים אלא בזכות אמנה.

setzung von תרצה mit *εὐδοκία* in LXX nicht ebenfalls auf einer allegorischen Auslegung beruht. —

Die jüdisch-palästinensische Allegorese des H.L. hat eigentlich einen homiletischen Charakter; die Verse wurden für den augenblicklichen Bedarf der Erweckung so oder so gedeutet. Vorherrschend wird jedoch unter Salomo der himmlische König und unter Sulamit die israelitische Ideal-Nation, כנסת ישראל, *συναγωγὴ Ἰσραήλ*, verstanden, und das Einzelne wird auf die grossen Ereignisse, die Verheissungen und Erfüllungen, die Israel betreffen, gedeutet. Krystallisirt sind diese typisch-homiletischen Auslegungen im Midrasch zum H.L. (genannt Midrasch Chasita, vom Anfangsverse חָזִיתָ) und im Targum zu demselben. Von einer anderen geheimen mystischen oder anagogischen Auslegung des H.L. bei den Palästinensern ist nichts bekannt. Daher ist nicht viel auf die Nachricht bei Origenes zu geben, dass es unter den Juden (Palästina's?) denjenigen, welche noch nicht das reife Alter erlangt haben, verboten gewesen wäre, das H.L. zu lesen, oder auch nur in die Hand zu nehmen*). Das H.L. sei der Jugend ebenso vorenthalten worden, wie der Anfang der Genesis und der Anfang und das Ende des Propheten Ezechiel. In der talmudischen Literatur kommt aber nichts darüber vor. Nur die Ausdeutung des ersten Schöpfungskapitels in der Genesis (מעשה בראשית) und der Ezechielischen Vision vom Thronwagen Gottes (מעשה מרכבה) wurde geheim gehalten, und davon wird bemerkt, dass eine Vertiefung in dieselbe der Jugend Gefahr gebracht habe und bringen könnte (Trakt. Chagigah p. 13a). Auch wird erzählt, dass manche bereits in Ansehen stehende Gesetzeslehrer die Tradition von der Auslegung der Ezechielischen Cherubim mit der Bemerkung abgelehnt hätten, dass sie noch nicht alt genug dazu wären (לא קשאי, das.). Von dem Verbote der Auslegung des H.L. für die Jugend dagegen wird, wie gesagt, nichts erwähnt. Es scheint, dass

---

*) Origenis in Cantic. Canticc. homiliae quattuor: Ajunt, observari apud Hebraeos, quod nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc (Canticum) ne quidem in manibus tenere permittatur etc.

Origenes sich diese Mähre hat aufbinden lassen, denn, wie gesagt, da das H.L. nicht mystisch gedeutet wurde, so brauchte die Jugend nicht davon fern gehalten zu werden.

Wenn, wie aus der Umdeutung mancher Wörter in den LXX zu schliessen ist, die allegorische Auslegung des H.L. auch unter den alexandrinischen Juden üblich war, so muss sie bei ihnen einen mehr philosophischen oder moralischen Anstrich gehabt haben. Unter Sulamit oder der Freundin oder Hirtin ist die Seele und ihre Beziehung zu ihrem Schöpfer oder Ursprung verstanden worden. Diese allegorische Interpretation wurde wahrscheinlich von den alexandrinischen Kirchenlehrern adoptirt. Aber auch die anderartige Allegorese auf das Verhältniss der Gemeinde zu Gott ging zu den Christen über; sie substituirten nur die Kirche für die Synagoge. Der erste Kirchenvater, von dem eine Auslegung des H.L. bekannt ist, ist Origenes, und dieser kennt eben beide allegorische Auslegungsweisen, die moralisirende und dogmatisirende (Sulamit als Seele und als Kirchengemeinde oder Braut Christi), und er wendet beide an.

Durch Ambrosius von Mailand und durch die Steigerung des Mariencultus in der abendländischen Kirche kam im vierten Jahrhunderte eine neue allegorische Interpretationsweise des H.L. auf, die marialogische: Sulamit bedeutete nach dieser Auslegung die *virgo sancta,* was im Grunde viel weniger absurd ist, als die Ausdeutung auf die Synagoge oder Kirche oder auf die Seele. Eklektiker nahmen allmälig gar einen *triplex sensus* des H.L. an, auf alle Drei: die Seele, die Kirche und Maria.

In diesem allegorischen Einklang bildete nur eine einzige Stimme einen Misston, der häretische Bischof Theodor von Mopsuestia, der Schützling der Kaiserin Zenobia, welcher, wie es scheint, bekannt mit dem einst jüdischerseits erhobenen Widerspruch gegen die Kanonicität des H.L. und des „Predigers“, beide als nicht vom heiligen Geist inspirirt erklärte und das erstere als *carmen eroticum* behandelte. Er wurde aber wegen dieser und anderer Ketzereien geächtet, und damit verstummte die einfache, sinngemässe

Auslegung des H.L. auf viele Jahrhunderte hinaus. In der Synagoge und Kirche, im Abendlande und Morgenlande, galt es fortan als ergiebiger Stoff für allegorische Deuteleien.

Im elften und zwölften Jahrhunderte erwachte im arabischen Spanien unter philosophisch gebildeten und geschmackbegabten Juden die einfache Exegese aus dem langen Schlummer. Jona Ibn-G'annach war ihr erster Erwecker und Abraham Ibn-Esra aus Granada ihr vollgültiger Vertreter. Dieser hatte das volle Bewusstsein, dass das H.L. in seinem einfachen Wortsinne eine Liebesgeschichte enthalte; aber er war nicht unabhängig und nicht muthig genug, dieser Erkenntniss Folge zu geben, und daher hat er bei der Auslegung dieses Buches wie anderer Bücher der heiligen Schrift, namentlich des Pentateuchs, allerlei Blendwerk angewendet, um nicht als Rationalist verketzert zu werden. Das H.L. erklärte er in einem einfachen Sinne als Liebeslied, und deutete es zugleich in allegorischem Sinne auf die Synagoge. Ernst war es ihm aber lediglich mit der ersten Erklärung (bei ihm הפעם השנית genannt, weil die erste den grammatisch-lexicographischen Apparat zusammenstellt). In dieser Auslegung fasste er das H.L. als Lied der Liebe zwischen einem jungen Mädchen und einem Hirten auf*). Da Ibn-Esra einen feinen exegetischen Takt besass, so enthält seine „zweite" Erklärung viel Richtiges, das, wenn es von den Spätern benutzt worden wäre, zur sinngemässen Auslegung des H.L. hätte führen können. Freilich hat er selbst Schuld daran, dass seine nüchterne Commentirung übersehen wurde; er hat Verstecken gespielt. Ibn-Esra hat es umgekehrt angefangen als Hugo Grotius, welcher den *sensus allegoricus et typicus* des H.L. zugab, aber den *sensus literalis* in den Vordergrund stellte, während Jener mit seinem Verfahren den allegorischen Sinn besonders zu betonen schien. Ibn-Esra stand aber nicht vereinzelt mit

---

*) Einleitung: הפעם הב׳: לא יתכנו דברי חשק במדינה לעיני כל הרואים על כן הוא המשל: נערה אחת קטנה מאוד שאין לה עדיין שדים היתה נוטרת כרם וראתה רועה עובר ונפל החשק בלב כל אחד מהם.

seiner nüchternen Auffassung. Ein Zeitgenosse, ein Arzt, legte in Gegenwart eines maurischen Emirs der Almoraviden das H.L. im buchstäblichen Sinne als Liebeslied (Ghazel) aus*).

Von zwei Seiten aus wurde diese einfache Exegese im jüdischen Kreise verdrängt, von der Philosophie und der kabbalistischen Richtung. Jene, welche das H.L. als Allegorie der innigen Vereinigung der Seele mit dem allgemeinen Intellekt (dem νῦς ποιητικός) ansah, war schon vor Ibn-Esra in Gebrauch, erhielt aber durch Maimuni's originelle Religionsphilosophie ihre Stärke und wurde bis zum Missbrauch übertrieben. Die Kabbala, welche bekanntlich als Reaktion gegen die philosophische Richtung wirkte, beutete das H.L. als ergiebigen Stoff aus, um die mystische Vereinigung der niederen Geistesstufen mit dem *En-Sof* zu veranschaulichen**). So wurde auch im jüdischen Kreise die

*) Neubauer theilte eine interessante Partie aus dem Commentar zum H.L. von Joseph Ibn-Aknin II (al Bargeloni) mit in Frankel-Graetz's Monatsschrift 1870 S. 446, woraus eben hervorgeht, dass ein Zeitgenosse Ibn-Esra's das H.L. mit nüchternem Auge ansah. Abu-Ibraham Ibn-Muriel erzählte dem Commentator Ibn-Aknin, dass ihm Abu-Alhassan Ibn-Kamniel eine Anekdote von einem Arzte mitgetheilt habe, welcher in Gegenwart eines Emir der Moravidenkönige das H.L. als ein einfaches Ghazel auslegte. Die betreffende Stelle lautet: وهو يفسر ... שיר השירים علي ظاهر لفظة من الغزل

**) Zöckler giebt sehr ungenau an (S. 17): „Mose ben Tibbon, Immanuel ben Salomo der Römer und andere rabbinische Vertreter der kabbalistischen Exegese des mittelalterlichen Judenthums weichen von der gewöhnlichen allegorischen Deutung ab, dass ihnen Salomo als Bild des höchsten geistigen Willens (*intellectus agens*) gilt“. Mose Ibn-Tibbon und Immanuel Romi (im 13. und 14. Jahrh.) waren durchaus nicht Vertreter der kabbalistischen Exegese und überhaupt gar keine Vertreter. Der Erstere ist nur als Uebersetzer aus dem Arabischen ins Hebräische und der Zweite als witziger Dichter bekannt. Als Exegeten zählen sie gar nicht. Ihre Commentarien kennt man nicht genau, weil sie nur handschriftlich vorhanden sind. Die philosophisch-allegorische Auslegung war schon zwei Jahrhunderte vor ihnen in Schwange, wie Ibn-Esra bezeugt (Einleitung): אשר המחקר

allegorische Auslegung des H.L. bis auf Mendelssohn die Alleinherrscherin, wie im christlichen mit geringen Ausnahmen bis auf Herder.

Man kann nicht behaupten, dass das reformatorische Zeitalter ein besseres Verständniss des H.L. angebahnt habe. Luther selbst blieb als Augustiner bei Augustins Auffassung stehen, dass das H.L. auf die *civitas dei,* auf den vollkommnen Staat allegorisch hinweise. Der Calvinist Sebastian Castellio, der das H.L. in künstliches Latein übersetzt hat (1547), ging allerdings von der allegorischen Interpretation ab, aber nur um in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, es als obscönes Lied zwischen Salomo und seiner Braut darzusellen. In diesem Sinne, mit grellen, fast anwidernd gemeinsinnlichen Anspielungen, legten es Hugo Grotius (1664) und Episkopius aus, und in gemildert erotischem Sinne Richard Simon, Le Clerque, und auch noch Semler und Johann David Michaelis (1758), der, wie bereits angegeben (S. 4), aus seiner Bibelübersetzung das H.L. ausgeschlossen hat.

Einen Fortschritt in der Auslegung des HL. bahnten erst Robert Lowth und Herder an, indem sie den ästhetischen Goldgrund in demselben besonders hervorhoben und auf den Zauber der hebräischen Poesie aufmerksam machten, jener im Allgemeinen in seiner epochemachenden Schrift: *de sacra poesi Hebraeorum* (1753) und dieser speciell und eingehend in „Salomo's Lieder der Liebe“ (1778).

Die wissenschaftliche Behandlung des H.L. beginnt aber erst ein halbes Jahrhundert später. Die Aufklärungsepoche, die französische Revolution und die darauf folgenden Kriege

---

הואילו לבאר זה הספר (שה"ש) על סוד העולם ודרך התחברות הנשמה העליונה עם הגוף. Endlich ist die kabbalistische Allegorie grundverschieden von der philosophischen: sie kennt in ihrem System gar nicht den *intellectus agens,* sondern die *Sefiroth,* den *En-Sof* und ihre mystische Einwirkung auf die niederen Sphären. Der erste kabbalistische Ausleger des H.L. war Esra oder Asriel aus Gerona (st. 1236). Es giebt gegenwärtig Mittel genug, mit dem jüdischen Schriftthum bekannt zu werden; daher sollten diejenigen, die davon sprechen, sich sorgfältiger darin umsehen.

waren der Exegese nicht günstig. Erst Ewald, der bei aller Querköpfigkeit für die hebräische Exegese eine neue Bahn eröffnete, hat auch dem H.L. eine sichere philologische Basis gegeben, von der aus auch die Schwächen seiner Auslegung leicht erkannt und geheilt werden können. Nächst Ewald's Leistung haben Hartmann's kritische Bemerkungen die vermisste Sicherheit in die Auslegung gebracht, indem er dem H.L. den zeitgeschichtlichen Platz anwies, von dem aus Anlage, Composition und Tendenz besser erkannt werden können. Sämmtliche vorangegangene exegetische Bearbeitungen des H.L. sind dadurch vollständig antiquirt und unbrauchbar geworden. Man kann demnach das Urtheil fällen, dass die philologisch-wissenschaftliche Behandlung des H.L. erst im zweiten Jahrzehend dieses Jahrhunderts angebahnt wurde. Im Folgenden ist die exegetische Literatur seit dieser Zeit zusammengestellt und nach der Hauptrichtung charakterisirt, ob die Auslegung von der Drama-Hypothese, oder von der Fragmenten-Annahme, oder endlich von der typologischen Auffassung ausgeht. Denn merkwürdigerweise hat die Typologie noch immer ihre Vertreter, allerdings nur in beschränktem Kreise. Bei manchen Auslegern ist die Auffassungsweise nicht bestimmt ausgeprägt und hat einen eklektischen Charakter. — Die exegetische Literatur über das H.L. seit dem Beginne des zweiten Jahrzehends dieses Jahrhunderts, so weit sie die wissenschaftliche Methode befolgt, ist folgende*):

---

*) Diejenigen Schriften, welche durchweg ohne philologisch-wissenschaftliche Basis und nur dilettantenmässig bearbeitet sind, gehören nicht zu dieser Literatur. Als solche sind anzusehen: die Digression von Salvador über das H.L. in histoire des institutions de Moïse, Paris 1828; A. Rebenstein (Bernstein), das Lied der Lieder bearbeitet, Berlin 1834; Bernh. Hirzel, das Lied der Lieder oder Sieg der Treue, Zürich 1840; Daniel Sander, das H.L. in neue Reime übertragen und erklärt, in Isidor Busch's Jahrb. für Israeliten, Wien 1845, Friedr. Rolle, das H.L. der hebr. Königszeit in Weisen des deutsch. Volksliedes bearbeitet, Homburg v. d. Höhe 1869 und ähnliche Erscheinungen.

K. F. Umbreit, Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande, Göttingen 1820 (auch in Herzog's Real-Enc.). Dramatisch.

Heinrich Ewald, das Hohelied Salomo's übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen, Göttingen 1826; 2. Ausg. unter dem Doppeltitel, die Dichter des alten Bundes und die Salomonischen Schriften, Göttingen 1867. Dramatisch.

J. C. Döpke, philologisch-kritischer Commentar zum H.L. Salomo's, Leipzig 1829. Fragmentistisch.

Ant. Th. Hartmann, über Charakter und Auslegung des H.L. 1829 (s. ob. S. 41). Kritisch.

Köster, über das H.L. in Pelt's theol. Mitarbeiten, Jahrgang 1839. Dramatisch.

J. Chr. Hofmann in der Schrift: Weissagung und Erfüllung, Nördlingen 1841. Historisch-typisch.

Eduard Magnus, kritische Bearbeitung und Erklärung des H.L., Halle 1842. Fragmentistisch.

A. Heiligstedt in der Fortsetzung des Maurer'schen *Comment. grammaticus critic. in vet. Test.* (IV. 2), 1848. Fragmentistisch.

O. v. Gerlach, das alte Testament. Bd. III. 1849. Typisch.

Fr. Böttcher, die älteste Bühnendichtung, Leipzig 1850. Dramatisch.

Franz Delitzsch, das H.L. untersucht und ausgelegt, Leipzig 1851. Dramatisch-typisch.

H. A. Hahn, das H.L. von Salomo, übersetzt und erklärt, Breslau 1852. Typisch.

Hengstenberg, das H.L. Salomo's ausgelegt, Berlin 1853. Typisch.

E. Meier, das H.L., Tübingen 1854. Dramatisch.

F. Hitzig, das H.L. erklärt, in der Sammlung: Kurzgefasstes exeg. Handbuch zum alten Test. 16. Lieferung, Leipzig 1855. Dramatisch.

E. F. Friedrich, *Cantici Canticc. poetica forma,* Königsberg 1855. Dramatisch.

G. Hoelemann, die Krone des H.L., Leipzig 1856. Typisch.

J. G. Vaihinger, der Prediger und das H.L. rhythmisch übersetzt und erklärt, Stuttgart 1858. Dramatisch.

Fr. Ed. Weissbach, das H.L. Salomo's übersetzt, erklärt und in seiner kunstreichen poetischen Form dargestellt, Leipzig 1858. Dramatisch.

Ernest Renan, *le cantique des cantiques traduit de l'Hebreu, avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poëme,* Paris 1860. Dramatisch.

Otto Zöckler, das H.L. in Lange's theologisch-homiletischem Bibelwerke, Bielefeld und Leipzig 1868. Dramatisch-typisch.

HOHESLIED,

TEXT, UEBERSETZUNG UND COMMENTAR.

א שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה׃ א
יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ ב
כִּי־טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן׃
לְרֵיחַ שְׁמָנֶיךָ טוֹבִים ג
שֶׁמֶן תּוּרַק שְׁמֶךָ
עַל־כֵּן עֲלָמוֹת אֲהֵבוּךָ׃

I. Vs. 1. Die Ueberschrift kann nur vom Dichter herrühren, da das Lied sonst ohne rechten Eingang wäre. Er wollte es als ein Produkt Salomo's angesehen wissen (vgl. S. 74). — שיר השירים אשר ל... kann nur bedeuten: eins der Lieder, welche Sal. gedichtet hat, und bezieht sich auf I K. 5, 12: ויהי שירו חמשה ואלף. — „Das Erste der Lieder", wie Ibn-Esra meint, liegt nicht darin und auch nicht in der Wiederholung. Die Glorificirung desselben als Hohes Lied stammt von der allegorisirenden Richtung.

Vs. 2. Die Bemerkung Ibn-Esra's, dass נשק mit dem Accus. bedeute: „auf den Mund küssen", mit ל construirt dagegen: „auf die Wange oder sonst wo küssen", ist nicht stichhaltig. Unter mehrern Gegenbeweisen sei bloss der angeführt: die in den Sprüchen geschilderte Ehebrecherin, welche einem Jüngling auflauert (7, 13), küsst ihn (im Dativ ונשקה לו), obwohl es doch ohne Zweifel „auf den Mund küssen" ausdrücken soll. — Es ist bereits (Einl. S. 24 fg.) bemerkt, dass Sulamit durchweg zu den Töchtern Jerusalems spricht, ihnen von ihrer Liebe und der Gegenliebe ihres Freundes erzählt, diesen schildert und seine Liebesbetheuerungen wiederholt. Demgemäss ist der Eingang nicht als Wunsch, sondern als voraussetzliche Hoffnung zu fassen. Sie erwartet von ihm als Bethätigung seiner Liebe nichts weiter als Küsse (VIII, 1). In der Lebhaftigkeit ihres Gefühls springt sie von der dritten zur zweiten Person über und redet den von ihr Entfernten an, als wenn er gegenwärtig wäre (S. 94). Ein für allemal sei hier die falsche Uebersetzung der LXX berichtigt, welche zu einer lächerlichen Hyperkritik Veranlassung gegeben hat. Sie übersetzen nämlich durchweg im H.L. דֹּדִים mit μαστοί, „Brüste", auch da, wo vom Manne die Rede ist. Sie haben דַּדַּיִם gelesen. Falsch

Ein Lied von den Liedern Salomo's. I, 1

I.

Er wird mich mit seines Mundes Küssen küssen — 2
denn deine Liebe ist besser denn Wein.
An Geruch sind deine Würzen lieblich, 3
Duftöl dein Name;
darum lieben Dirnen dich.

---

ist die Uebersetzung jedenfalls, denn da im H.L. שָׁדַיִם mehrere Mal vorkommen, so wäre es wunderlich, wenn nebenbei auch דַּדַיִם im Gebrauch sein sollte.

Vs. 3. Die LXX müssen auch hier eine veränderte L.A. gehabt haben: *καὶ ὀσμὴ μύρων ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα*, d. h. וריח בשמיך מכל בשמים, statt לריח, wie weiter IV, 10. Auffallend wäre es in der That, dass der Dichter hier einen tautologischen Parallelismus gebraucht haben sollte, nämlich שמנים und שמן. Es ist daher gerechtfertigt, auch hier בְּשָׂמַיִךְ zu lesen. Die Peschito hat in der That auch hier בסמניך. Das giebt ein edleres Bild. Unbegreiflich ist es, wie die Ausll. sich bis auf den heutigen Tag bei der Uebersetzung שמן תורק: *μύρον ἐκκενωθὲν* beruhigen konnten. Es ist weder grammatisch, noch physisch richtig. Daher nehmen sich die Deutungen komisch aus: Ewald ([2] S. 416): „Salbenduft ist dein Name, wörtlich zwar: als Oel wirst du ausgegossen", und dazu eine exegetische Regel, die nicht unrichtiger gegeben werden kann. Delitzsch: „Eine ausgeschüttete Salbe ist dein Duft". Hitzig (S. 17): תורק steht für יורק. Keiner von ihnen merkte, dass eine Corruptel dahinter steckt. Die richtige L.A. kann nur sein שמן תמרוק. Aus Esther 2, 3. 9 und besonders Vs. 12 wissen wir, was תמרוקים oder מרוקים bedeutet, nämlich mit Myrrhen-Oel und andern Specereien einreiben. Sehr gut übersetzt die Peschito שמן תורק mit משחא דמורא, „Myrrhen-Oel". Der Sinn ist unstreitig: dein Name als Träger männlicher Schönheit ist so verbreitet, wie gewürztes Oel weit duftet. Der Schlusssatz giebt den Nachdruck dazu: על כן עלמות אהבוך. Es bedeutet nicht

ד מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ נָּרוּצָה,
הֱבִיאַנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו
נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בָּךְ
נַזְכִּירָה דֹדֶיךָ מִיַּיִן
מֵישָׁרִים אֲהֵבוּךָ:

ה שְׁחוֹרָה אֲנִי וְנָאוָה
בְּנוֹת יְרוּשָׁלָםִ
כְּאָהֳלֵי קֵדָר
כִּירִיעוֹת שְׁלֹמֹה:

„Jungfrauen" (Ewald, Delitzsch) und auch nicht „jeunes filles" (Renan), sondern wie Hitzig es richtig geahnt hat: „Dirnen". Ich sage geahnt. Denn er ebensowenig wie die andren Ausll. ist darauf gekommen, dass עלמה Plur. עלמות gleich נערה oft „Sklavinnen" bedeutet. In VI, 8, wo neben 60 Königinnen und 80 Kebsen עלמות אין מספר aufgezählt werden, kann nur von Sklavinnen die Rede sein. Ebenso kann Spr. 30, 19 ודרך גבר בעלמה nur bedeuten „der Weg des Herrn zur Sklavin", der unbekannt bleibt, weil die Sklavin sich fürchtet, ihren Herrn zu compromittiren, ebenso wie Amos 2, 7 ואיש ואביו ילכו אל הנערה „Sohn und Vater gehen zur Sklavin", nämlich לזנות. Selbst הנה העלמה הרה (Jes. 7, 14) muss genommen werden: eine Sklavin ist schwanger. Doch würde es zu weit führen, dieses hier auseinander zu setzen. Um auf unseren Text zurückzukommen, so will er unzweifelhaft nur aussagen: Sklavinnen, die keine Rücksichten zu nehmen brauchen, sind in den Freund der Sulamit verliebt. Sie sind es, denen der nächstfolgende Vers in den Mund gelegt wird.

Vs. 4. Es ist wahrhaft erstaunlich, welche Anstrengungen die Ausll. machen, um die auffallende Erscheinung, dass die Verba bald im Sing., bald im Plur. stehen, zu erklären, ohne darauf zu kommen, dass wir es mit einem schadhaften Texte zu thun haben. Liest man: משכנו אחריך נרוצה הביאנו המלך חדריו נגילה ונשמחה בך נזכירה וגו׳, so sind sämmtliche Schwierigkeiten gehoben (s. ob. S. 101 f.); Sklavinnen, welche den schönen Hirten lieben, rufen ihm zu, so oft sie ihn sehen: „Ziehe uns, dir wollen wir nachlaufen". Den Satz: הביאני, oder richtiger: הביאנו המלך חדריו נגילה hat schon Ibn-Esra richtig hypothetisch aufgefasst: „Brächte uns auch der König in seine Gemächer, so würden wir uns mit dir mehr freuen". Ibn-Esra: יותר נשמח בך ממה שיביאני המלך חדריו; obwohl Herder diesen Sinn erkannt hat (richtiger als Mendelssohn), so hat ihn von den neueren Auslegern nur Hahn adoptirt. Es braucht wohl nicht bewiesen zu wer-

„Zieh' uns, dir laufen wir nach; 4
„führt' uns der König in seine Gemächer,
„wir jubelten, wir freuten uns dein (lieber),
„berauschten an deiner Liebe mehr uns
„denn an Wein." —
Ohne Falsch lieben sie dich.
Dunkel bin ich und doch lieblich, 5
ihr Töchter Jerusalems!
wie die Zelte Kedar's zwar,
doch wie Salomo's Prachtzelt.

---

den, dass die Bedingungspartikeln אם und לו im Hebräischen wegbleiben können. Schlagend ist dafür Ezech. 33, 5: והוא הזהיר נפשו הציל für לו הוא הזהיר, „hätte er gewarnt, so hätte er sich gerettet". Damit fällt der Harem Salomo's und das ganze Bühnengerüste der Drama-Hypothese zusammen. Der König hat nicht die Sulamit durch Entführung in seine Gemächer gebracht, sondern die Sklavinnen sprechen zum Hirten: seine Gesellschaft wäre ihnen angenehmer, als wenn sie ein König zu seinen Concubinen gemacht hätte. Das Alles ist so einfach, dass es erstaunlich ist, wie die Ausll. den Vers so verkehrt deuten konnten. — Noch ein Wort ist in diesem so vielfach missverstandenen Verse zu berichtigen. נזכירה דודיך מיין giebt schlechterdings keinen Sinn, mag man an der Bedeutung des Verb. זכר noch so sehr modeln. Zunächst drängt sich dafür נשכירה auf, und es wäre nicht das einzige Verbum, das im Hiphil dieselbe Bedeutung hat, wie im Kal. Auch in Hosea 14, 8: זִכְרוֹ כיין לבנון müsste man vielleicht lesen: שְׁכָרוֹ oder יִשְׁכְּרוּ כיין לבנון „sie werden sich wie an dem Wein vom Libanon berauschen". — Hier sprechen immer noch die Sklavinnen. Zuletzt fügt Sulamit hinzu מישרים אהבוך, nämlich die עלמות, „sie lieben dich aufrichtig, ohne Falsch."

Vs. 5. Zuerst ונאוה; es ist ein Gerundiv, wie öfter das Particip. im Niphal: נחמד begehrenswerth, נבחר wählenswerth, נורא *venerandus*, נשמעים Koh. 9, 17 = *audiendi*. נאוה bedeutet also begehrenswerth, es hat aber schon, wie in der talmudischen Literatur das syncopirte נָאֶה, die Bedeutung „schön". Was die Satzstellung betrifft, so muss man, wie Ibn-Esra andeutet, sie folgendermaassen als antithetischen Parallelismus fassen:

שחורה אני . . . כאהלי קדר
ונאוה . . . . כיריעות שלמה

Für das Wort יריעות hat Magnus richtig aus Parallelen nachgewiesen, dass es metonymisch für אהל „Zelt" gebraucht wird.

ו אַל־תִּרְאֻנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת
שֶׁשְּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ
בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ־בִי
שָׂמֻנִי נֹטֵרָה אֶת־הַכְּרָמִים
כַּרְמִי שֶׁלִּי לֹא נָטָרְתִּי׃
ז הַגִּידָה לִּי שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי
אֵיכָה תִרְעֶה
אֵיכָה תַּרְבִּיץ בַּצָּהֳרָיִם
שַׁלָּמָה אֶהְיֶה כְּעֹטְיָה עַל עֶדְרֵי חֲבֵרֶיךָ׃
ח אִם־לֹא תֵדְעִי לָךְ הַיָּפָה בַּנָּשִׁים
צְאִי־לָךְ בְּעִקְבֵי הַצֹּאן
וּרְעִי אֶת־גְּדִיֹּתַיִךְ עַל מִשְׁכְּנוֹת הָרֹעִים׃

Vs. 6. In אל תראוני liegt zugleich der Begriff des Erstaunens. ששזפתני ist nur gezwungen erklärt durch einen supponirten Stamm שזף = שדף „verbrannt“. Man lese einfach שֶׁזְּפָתַנִי von זֶפֶת Pech: „es hat mich *gepicht* oder *gebräunt*“. Sehr gut die Peschito: דאוכמני שמשא. Im Neuhebräischen und Arabischen wird זפת *verbal* gebraucht und zwar das ת als radical. Als Repräsentant der dunkeln Farbe wird das Pech auch im Griechischen angewendet. — Man hat zu viel Gewicht auf das בני אמי נחרו בי gelegt, als wenn die Brüder immer und immer von feindseliger Stimmung gegen die Schwester entbrannt gewesen wären. Es bedeutet einfach: „waren böse auf mich“. Das Niphal von חרה dürfte nicht sehr vom Kal verschieden sein und scheint nur eine *inchoative* Nüance zu haben. In Kal kommt es in sehr milder Bedeutung vor, z. B. Genesis 45, 5: אל תעצבו ואל יחר בעיניכם. Die Unzufriedenheit der Brüder mit der Sulamit muss sich, nach der Darstellung, auf ihr *Kindesalter* beziehen, da sie so sehr von der Sonne gelitten haben will. Eine Parallele zu „sonnengebräunt„ bietet Theokrit Idylle X, 26—27:

Βομβύκα χαρίεσσα, Σύραν καλέοντί τυ πάντες,
ἰσχνὰν ἁλιόκαυστον, ἐγὼ δὲ μόνος μελίχλωρον.

Was כרמי שלי לא נטרתי bedeutet, lässt sich schwer bestimmen. Es scheint auf den ersten Blick gleich mit VIII, 11. zu sein: כרמי שלי לפני. Aber dort bedeutet es wahrscheinlich: „*meine Keuschheit*“ metaphorisch, hier aber wäre diese Metapher höchst anstössig.

Vs. 7. Mit diesem Verse beginnt das Wechselgespräch, das sie mit ihrem Freunde geführt hat, und das sie als *Reminiscenz den Töchtern Jerusalems wörtlich erzählt*. Es reicht bis II, 3

Seht mich nicht an, — 6
dass ich so dunkel bin;
denn mich hat gepicht die Sonne,
meiner Mutter Söhne waren bös auf mich,
haben mich zur Hüterin der Weinberge gemacht.
Meinen eignen Weinberg hütete ich nicht.
O sage mir doch, 7
du, den meine Seele liebt,
wo weilest du,
wo lagerst du am Mittag?
damit ich nicht sei gleich einer Schwärmerin
bei den Heerden deiner Freunde!
„O nein, merke es dir, Schönste der Frauen, 8
„folge nur nach den Spuren der Heerde,
„weide nur deine Ziegen bei den Zelten der Hirten.

---

in der Mitte. Man muss sich immer bei ihren Gesprächen ergänzen: אמרתי לדודי und bei der Antwort des Freundes: ענה דודי ואמר לי (s. S. 25). — Die Annahme, dass אֵיכָה local entstanden sei aus אֵיכֹה oder אֵיכוֹ, geht zu weit. Ohnehin haben mehrere Codd. für das isolirte איכה (II Könige 6, 13) geradezu איפה. Man muss auch hier ohne Ziererei zweimal איפה lesen. — שַׁלְּמָה ist vollständig dem aramäischen דִּלְמָא oder syrischen דַּלְמָא nachgebildet (s. Einleit. S. 43). — כעטיה kann nur als Transposition für כטעיה angesehen werden, wie die Peschito es übersetzt: איך טעיתא. Im Spätthebräischen gebrauchte man טעה statt תעה und zwar schon in Ezech.

Vs. 8. Nur solche Hebraisten, denen das Hebräische nicht in Saft und Blut gedrungen ist, konnten, die Uebersetzung der LXX: אם לא תדעי לך *ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν*, noch mehr übertreibend, es übersetzen: „wenn du so unverständig bist“, oder, wie Renan: *si tu es simple à ce point*. Delitzsch übersetzt vorsichtiger: „wenn es dir unbekannt ist“. Es ist aber nicht einmal als Negation zu nehmen, sondern אם לא ist energische Affirmation, wie öfter, und der Dativ לך weist darauf hin, dass תדעי eine Art Imperativ ist, wie דע לך (Hiob 5, 27). Nur der Freund kann diese Antwort gegeben haben, nicht etwa die Töchter Jerusalems. Es ist absurd anzunehmen, dass Fremde eine Frage beantworten sollten, welche die Liebende an den Freund gerichtet hat! Dieser geht vielmehr auf die Frage rasch ein und beantwortet sie in einem andern Sinne, als sie erwartet haben mochte. אם לא „Fürwahr“! תדעי לך „du solltest es dir merken“. צאי לך „gehe du nur“ . . . ורעי את גדיותיך על משכנות הרעים „weide du nur ohne Rücksicht und Bedenken deine Zicklein bei den Zelten

ט לְסֻסָתִי בְּרִכְבֵי פַרְעֹה
דִּמִּיתִיךְ רַעְיָתִי׃
י נָאווּ לְחָיַיִךְ בַּתֹּרִים
צַוָּארֵךְ בַּחֲרוּזִים׃
יא תּוֹרֵי זָהָב נַעֲשֶׂה־לָּךְ
עִם נְקֻדּוֹת הַכָּסֶף׃

---

der Hirten". Der Freund ist, ihrer Liebe versichert, eben so wenig eifersüchtig wie sie. So wie sie mit einem Gefühl von Stolz erzählt, die עלמות lieben ihn und möchten sich an ihm berauschen, eben so ist er stolz darauf, dass seine Freunde, die Hirten, den Gegenstand seiner Liebe bewundern, sich an ihrer Schönheit, ihrem holden Gespräche, ihrem lieblichen Gesange berauschen mögen, wie VIII, 13. Nur diesen Sinn kann der für so unlösbar gehaltene Vers haben. Sämmtliche Ausleger haben ihn verkannt, indem sie die Antwort als unpassend für die Frage ansahen; sie ist aber recht passend. Sie soll, so verlangt es der Freund, sich gerade von den Hirten erblicken lassen; sie kann nur dabei gewinnen. Er macht damit ihrer Schönheit ein feines Compliment.

Vs. 9 ist eben so sehr von den Auslegern gemissdeutet worden. Sie nehmen meistens לססתי als Sing., das י als Suffix und ברכבי פרעה im Sing. als der Wagen Salomo's, welchen dieser von Pharao erhalten hat. Darauf basirt die Annahme derer, dass das H.L. der Salomonischen Zeit angehöre. Am grellsten übersetzt es Renan: *„à ma cavale quand elle est attelée aux chars que m' envoie Pharaon"!* Das Alles ist grundfalsch. Da ברכבי פרעה Plur. ist, so muss auch לסוסתי Plur. sein; denn man kann unmöglich ein einziges Pferd an mehrere Wagen spannen. Man braucht aber nicht mit Magnus (S. 62) zu lesen: לְסֻסֹתַי oder לְסֻסֹתַי, sondern einfach als Sing. ähnlich dem griechischen *ἡ ἵππος*, ein Collectivum von Pferden, also Pferde. Das י ist Genitiv-Endung, wie es Ibn-Esra richtig erkannt hat. Da es schlecht klingen würde לְסֻסַת ברכבי, so fügte der Verf. sinnig das י an. רכבי פרעה sind Pharao's Wagen, nicht Salomo's, an welche die Rosse gespannt sind. Das Bild ist nach unserem Geschmacke nicht poetisch, die Geliebte mit einem Rosse zu vergleichen. Es scheint aber die Alten weniger chokirt zu haben. Theokrit verglich ebenfalls Helenens Schönheit mit einem thessalischen Rosse am Wagen (Idylle 18, 30):

ἢ κάπῳ κυπάρισσος ἢ ἅρματι Θεσσαλὶς ἵππος.

(Vergl. S. 71). Dieser Pharao braucht selbstverständlich nicht einer der alten Pharaone zu sein. Der Dichter kann auch einen spätern ägyptischen König, einen Ptolemäer, Pharao genannt haben. In der

„Dem Gespanne an Pharao's Wagen 9
„vergleiche ich dich, meine Freundin.
„Wie schön deine Wangen an Gehängen, 10
„dein Hals an Schnüren!
„Gehänge von Gold wollen wir dir machen, 11
„und auch Schnüre von Silber.“ —

---

schönen Idylle, worin Theokrit Ptolemäus Philadelphus glorificirt, werden auch seine Rosse gerühmt. Eine der Zuschauerinnen bricht in Verwunderung darüber aus (15, 52—53): *ἵπποι τεῦ βασιλῆος. ἄνερ φίλε, μή με πατήσῃς. ὀρθὸς ἀνέστα ὁ πυῤῥός· ἴδ' ὡς ἄγριος* .... Der hebräische Dichter lässt also Sulamit rühmen, dass sie eine eben solche Zierde ist, wie die Rosse an dem Prachtwagen eines ägyptischen Königs.

Vs. 10. Vor נאוו haben die LXX *τί ὡραιώθησαν σιαγόνες σου*, also מה נאוו; das ist auch passender. Das מה der Verwunderung drückt nicht bloss einen gegenwärtigen Zustand, sondern auch einen zukünftigen aus. Zachar. 9, 17: כי מה טובו ומה יְפִיו (so zu lesen statt טובו...יָפְיו) „wie schön und herrlich werden sie sein“! Hier also: „wie schön werden deine Wangen und dein Hals in Schmuck sein“! Sie trägt zwar noch keinen Schmuck — denn in Vs. 11 verspricht ihr erst der Freund einen solchen — aber der Freund anticipirt, wie gut er ihr stehen würde. — Was hier תורים speciell bedeutet, ob Kettchen oder sonst dergleichen Schmuck, wird sich schwerlich entscheiden lassen, da weder Etymologie, noch Parallelen Mittel dazu bieten. Am allerwenigsten bedeutet es mit Renan: *rangs de perles* und חרוזים *files de corail.* Es scheint hier eher noch Ohrgehänge zu sein, welche die Wangen schmücken. Möglich, dass es gleich dem chald. תוריא ist, welches gleich שורה Reihe, Schnur bedeutet. חרוזים bedeutet wohl im Allgemeinen nach der Analogie des Arabischen, Syrischen und Neuhebräischen: „aufgezogene oder an einander gereihte Perlen“ (vergl. ob. S. 46). Hier aber kann nur speciell „Halsschnüre“ darunter verstanden werden.

Vs. 11. In zärtlichem Tone spricht der Freund zur Geliebten im Plur. נעשה und verspricht ihr Schmuck, aber nicht besonders kostbaren: denn נקודות הכסף kann nicht sehr kostbar sein. Am wenigsten kann ein König ein so armseliges Geschenk einer Schönen bieten, die er gewinnen will. נקודות הכסף giebt überhaupt keinen Sinn. Einige beziehen es sogar auf תורי זהב, als wenn die goldnen Kettchen mit silbernen Punkten verziert wären (Renan): *des colliers d'or pointillés d'argent.* Welche Geschmacklosigkeit! נקודות muss jedenfalls eine Corruptel sein. Der Parallelismus von Vs. 10 erfordert zu חרוזים etwas, was dem ähnlich ist. Ich lese ענקות „Halsschnüre, Halsband“. Neben ענקים kommt auch die Pluralform ענקות vor (Richter 8, 26).

עַד־שֶׁהַמֶּלֶךְ בִּמְסִבּוֹ יב
נִרְדִּי נָתַן רֵיחוֹ׃
צְרוֹר הַמֹּר דּוֹדִי לִי יג
בֵּין שָׁדַי יָלִין׃
אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר דּוֹדִי לִי יד
בְּכַרְמֵי עֵין גֶּדִי׃
הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי טו
הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים׃
הִנְּךָ יָפֶה דוֹדִי אַף נָעִים טז
אַף עַרְשֵׂנוּ רַעֲנָנָה׃
קֹרוֹת בָּתֵּינוּ אֲרָזִים יז
רַחִיטֵנוּ בְּרוֹתִים׃

Vs. 17. רהיטנו קרי.

Der Freund verspricht ihr also nur einen Schmuck, der seinen Stand nicht übersteigt: goldene Ohrringe und silberne Halsschnüre. Ein Hirte darf nicht mehr zusagen, für einen König wäre es eine knickerige Lumperei. (Ueber die Bedeutung des עם gleich ו s. Einl. S. 58 f.).

Vs. 12. In diesem Verse haben mehrere Ausleger die Präposition עד missverstanden, und ihm dadurch einen schiefen Sinn untergelegt. Sie hat hier nicht die Bedeutung „so lange", sondern „während" wie öfter (s. Gesenius Thesaur. II, S. 992 B). Es liegt der Begriff der Gleichzeitigkeit zu Grunde = עוד. Nur Renan hat richtig dafür: *pendant*, ob mit richtigem Verständniss ist zweifelhaft. מסב geben die meisten Erklärer richtig durch „Tafel" oder „Tisch" wieder; nur Hitzig verdreht es durch „Zirkel, in welchem der König sich zu bewegen pflegt, nämlich der Harem selber" (S. 25), und Renan macht daraus einen „Divan". Dass das Wort lediglich eine neuhebräische Bildung ist und auf die griechische Sitte hindeutet, nach welcher die Gäste an der Tafel zu liegen pflegten, ist bereits auseinandergesetzt (ob. S. 61). Mit diesem Verse wendet sich Sulamit wieder an die zuhörenden Töchter Jerusalems, um ihnen von der Vortrefflichkeit ihres Freundes zu erzählen. Während der König in seinem Gelage Genüsse suchen muss, verbreitet ihr Freund Duft und Genuss. Es liegt darin ein satyrischer Zug gegen die luxuriösen Tafelfreuden (vergl. S. 32). Er gab seinen Duft, da er voller Duft ist (V, 13).

Vs. 13. Der vorhergehende Vers ist zugleich eine Anknüpfung an die Bemerkung, was der Freund für sie speciell ist, nämlich noch

Während der König beim Gelage, 12
gab meine Narde ihren Duft.
Mir ist der Freund ein Bündel Myrrhe 13
in den Gefilden von ....*)
Mir ist der Freund eine Cyperndolde 14
in den Gärten von Engaddi.
„Wie bist du schön, meine Freundin, 15
„wie schön bist du, deine Augen Tauben!“
Wie schön bist du, mein Freund, wie hold (sprach ich). 16
unser Lager auch immergrün.
Unseres Hauses Wände Cedern, 17
unser Gebälk Cypressen.

*) fehlt ein Eigenname, s. Comment.

---

mehr als Duft der Narde, ein Bündel Myrrhe und eine Traube von Cyperblumen. Vs. 13 und 14 correspondiren mit einander; daher kann die Lesart בין שָׁדַי nicht richtig sein, sondern man muss dafür בין שְׂדֵי lesen (s. o. S. 110).

Vs. 14 setzt denselben Gedanken unter einem anderen Bilde fort. Ueber כפר s. Einl. S. 56.

Vs. 15. Abermals führt Sulamit den Dialog an, den sie mit ihrem Freunde führte, den sie unterbrochen hatte. Nachdem er Vers 11 תורי זהב נעשה לך gesprochen, fuhr er fort: הנך יפה רעיתי.

Vs. 16. Sie erwiedert die zärtliche Schmeichelei, geht aber rasch auf einen anderen Gegenstand über. ערש aramäisch ערסא ist mit עריסה verwandt und bedeutet ursprünglich eine Mulde. Hier braucht es nicht ein „Bett“ zu sein, sondern bedeutet allgemein „Lager, Lagerplatz“. Darauf weist das Adj. רעננה, welches nur „frisch und grün“ bedeutet. Falsch bei Hengstenberg und Anderen „Ehebett“. Das Liebespaar befindet sich lediglich in der freien Natur, auf der Flur, lagert auf frischem Rasen und zwar, wie wir gleich sehen werden, in der Nähe von Cedern.

Vs. 17. Das Sinnige der Naturschilderung in diesem Verse haben die Ausleger nicht gebührend gewürdigt, und Renan hat es geradezu plump verdreht. Inmitten des Gespräches der Sulamit, in dem sie ihr beiderseitiges grünes Lager rühmt, soll — nach Renan — Salomo dazwischenfahren und das Cedergetäfel und Gebälk seines Harems rühmen! *Salomon, qui ne comprend rien à sa fidelité (la fidelité de la Sulamite) oppose au lit de verdure les lambris de cèdre et les poutres de cyprès de son serail* (p. 17). Man denke sich: mitten im Satze soll ein Anderer redend auftreten, obwohl בתינו auf ערשנו hinweist! — Die Ausleger haben auch קורות und רהיטים nicht verstanden. Die

א	ב אֲנִי חֲבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן שׁוֹשַׁנַּת הָעֲמָקִים׃
ב	כְּשׁוֹשַׁנָּה בֵּין הַחוֹחִים כֵּן רַעְיָתִי בֵּין הַבָּנוֹת׃
ג	כְּתַפּוּחַ בַּעֲצֵי הַיַּעַר כֵּן דּוֹדִי בֵּין הַבָּנִים בְּצִלּוֹ חִמַּדְתִּי וְיָשַׁבְתִּי וּפִרְיוֹ מָתוֹק לְחִכִּי׃

Lesart קורות kann nicht richtig sein, weil, wie wir gleich sehen werden, רהיטים „Balken“ bedeuten. Man muss also dafür lesen קירות. Damit erhalten wir eine schöne Naturscene. So wie das Lager grün ist, so sind die Wände des Hauses Cedern, welche die Liebenden umgeben. Bei רחיט komme man ja nicht mit der höchst unpassenden arabischen Analogie von مخرط nach Ewald'scher Manier (חרט für רחט!). Es giebt eine hebräische oder neuhebräische Analogie dafür, die man zu allererst herbeiziehen muss. Raschi und Ibn-Esra haben schon darauf aufmerksam gemacht, nämlich auf רהיטי ביתו של אדם מעידים בו (Chagiga p. 16 a, Taanit p. 11 a: so nach Aruch und Raschi, in unseren Ausgaben steht dafür קורות של אדם). Also רחיט oder רהיט (je nach Ketib oder Keri) bedeutet „Balken“. Wenn übrigens Ewald Gewicht darauf legt, dass dieses Wort hier nur im Sing. steht, so räumt er gegen seine Gewohnheit der masoretischen Orthographie zu viel ein. Nach den Versionen muss das Wort im Pl. gestanden haben: רהיטינו, so wie nach Peschito ביתן, statt בתינו, gelesen werden muss: Sing. ביתנו. Wie schön ist das Bild in seiner Einfachheit! Sulamit macht ihren Freund aufmerksam, dass auch ihre Umgebung mit ihnen harmonirt. Das Lager frisches Grün, Cedern als Wände, Cypressen als Balken oder Decke! Das Liebespaar befindet sich da, wo Cedern und Cypressen wachsen und immergrüne Matten sind. Die Lokalität ist natürlich nur eine reine dichterische Fiction (vergl. ob. S. 74 f.). Ein belehrendes Beispiel von der vollständigen Verkennung des H.L. bietet Zöckler. Er bemerkt zu diesem Verse: „Mit der Schäferhypothese, deren Vertreter (Ewald, Vaihinger) hier Sulamits Sehnsucht nach dem frischen Grün und dem schattigen Plätzchen ihrer Heimath ausgedrückt finden, lässt sich die Erwähnung der Cedern, die nur im Libanon, nicht in Mittel- und Nordpalästina, zumal nicht in der Umgebung von Sunem, wild wuchsen, unmöglich zusammenreimen“. Ganz richtig bemerkt. Aber wie erklärt sich Zöckler die Erwähnung

Ich, ich bin eine Herbstzeitlose Saron's, II 1
eine Lilie der Thäler.
„Wie eine Lilie unter Dornen, 2
„so meine Freundin unter Mädchen.“
Wie ein Apfelbaum unter des Waldes Bäumen, 3
so mein Freund unter den Jünglingen. —
In seinem Schatten sass ich gerne,
und seine Frucht war meinem Munde süss.

---

der Cedern? Er meint: „Die königlichen Gärten des naturkundigen und prachtliebenden Königs (Salomo) boten neben anderen herrlichen und seltenen Gewächsen auch Cedern und Cypressen“. Aber woher weiss es Zöckler, dass Salomon Cedern und Cypressen vom Libanon in die Gärten Jerusalems verpflanzt hat? In der Bibel kommt davon nichts vor. Denn I Könige 10, 27 את הארזים נתן כשקמים kann doch nur bedeuten, er hat so viel mit Cedernholz gebaut, wie sonst mit Sykomorenholz, das wegen seiner Dauerhaftigkeit als Bauholz besonders geschätzt war (vergl. Jes. 9, 9). Also in Jerusalem haben ebensowenig Cedern und Cypressen gewachsen wie in Sunem oder in Mittelpalästina. Nun kann Sulamit von ihnen nur als von ihrem nächsten Schauplatz sprechen, wenn man nicht annehmen will, dass der Dichter sie dahin zu versetzen beabsichtigt, wo die Cedern und Cypressen hoch ragen! Dort war Sulamit mit ihrem Freunde einst zusammen, und davon erzählt sie den Töchtern Jerusalems, denen sie Interesse für sich, ihren Freund und ihre Liebe einflössen will. Wo lag dieser idyllische Platz? Diese geographische Frage war dem Dichter gleichgültig; er überliess diese Sache der Phantasie des Lesers.

II. Vs. 1 schliesst sich dem Obigen vortrefflich an. Es bleibt bei den Bildern aus der Pflanzenwelt. Gegenüber diesen Pflanzenriesen fühlt sie sich klein. Ueber חבצלת s. Einl. S. 46. שושנה ist wohl eben so gut die weisse Lilie wie die hochrothe Kaiserlilie (s. Winer Reallex. s. v.). Mit dem Namen Saron oder Sarona wurden in Palästina zwei Gegenden bezeichnet: die Niederung am Mittelmeere und die Ebene zwischen dem Tiberias-See und dem Berge Tabor. Auf I Chr. 5, 16, dass es noch ein drittes Saron jenseits des Jordan gegeben haben soll, ist nicht viel zu bauen. Von welcher der beiden Ebenen hier die Rede ist, lässt sich nicht entscheiden, vielleicht von keiner von beiden, und השרון bedeutet vielleicht nur „Ebene“ schlechthin, wie מישור. Herbstzeitlosen kann es überall gegeben haben.

Vs. 2. Weil sie sich so klein machte, hebt sie der Freund durch ein Gleichniss.

Vs. 3. Sie will die Schmeichelei nicht unerwiedert lassen und ver-

ד הֱבִיאַנִי אֶל־בֵּית הַיָּיִן
וְדִגְלוֹ עָלַי אַהֲבָה׃
ה סַמְּכוּנִי בָּאֲשִׁישׁוֹת
רַפְּדוּנִי בַּתַּפּוּחִים
כִּי־חוֹלַת אַהֲבָה אָנִי׃
ו שְׂמֹאלוֹ תַּחַת לְרֹאשִׁי
וִימִינוֹ תְּחַבְּקֵנִי׃

---

gleicht ihn mit einem Apfelbaum unter Waldbäumen und zwar um einen Uebergang zum Folgenden zu haben (s. S. 97). Sie fährt in der Erzählung für die Töchter Jerusalems fort: בצלו חמדתי וישבתי d. h. חמדתי לשבת, und seine Früchte, d. h. die von ihm kommenden Genüsse, waren süss. לחכי = לפי.

Vs. 4. Dabei erinnert sie sich lebhaft, dass sie von ihrem Freunde abwesend ist, und verzehrt sich in Sehnsucht nach ihm. Anstatt aber sofort mit dem letzten Worte herauszurücken: חולת אהבה אני, lässt sie der Dichter höchst künstlerisch eine spannende Einleitung machen. Es ist bereits angegeben (Einl. S. 103 f.), dass man statt הביאני lesen muss nach LXX εἰςαγάγετέ με הֲבִיאוּנִי und anstatt דגלו: גַּדְּלוּ. Diese Lesart stimmt zum Folgenden סמכוני. Auch das בית היין muss man wohl emendiren. Ein „Weinhaus“ oder „Weinschänke“ kann es unmöglich bedeuten, da Sulamit im folgenden Verse nicht Wein verlangt, sondern אשישות. Dieses Wort ist zwar noch unerklärt, denn die drei Stellen, in denen es vorkommt, geben keinen rechten Begriff davon, ebensowenig die verschiedenen Versionen. Aber so viel ist doch gewiss, dass es nicht „Wein“ bedeutet, sondern etwas, was aus Trauben bereitet wurde. Wenn nun Sulamit keinen Wein verlangt, so kann sie auch nicht meinen, dass man sie ins „Weinhaus“ führen soll. Ich möchte dafür lesen: גת היין. Umgekehrt steht einmal גת רמון für בית רמון (Josua 21, 25, verglichen mit das. Vs. 24), nämlich die Stadt, welche Hieronymus Addadremmon und der Talmud בית רמון nennt. Es ist bereits bemerkt (ob. S. 104), dass die Lesart וְדִגְלוֹ falsch ist, und dass dafür mit Symmachos ἐπισωρεύσατε gelesen werden müsse וְגַדְּלוּ „häufet“, wie im Hiphil הגדיל. Dann muss auch אהבה eine andere Bedeutung haben. Ueberhaupt gebraucht die hebr. Sprache nicht abstrakte Worte in der Ausdehnung wie die altklassischen Sprachen. אהבה kann daher nur bedeuten „Gegenstand der Liebe“, wie חַטַּאת „Gegenstand der Sünde“ (Deuteron. 9, 21), בתולים „Zeichen der Jungfräulichkeit“ (das. 22, 15). על ist gebraucht wie bei einem Verb. der Menge = הוסיף על. Von diesen Gegenständen der Liebe nennt der folgende Vs. zwei: אשישות und תפוחים. Diese letzteren, Aepfel oder

Führet mich doch in die Weinkelter, 4
häufet auf mich Liebeszeichen,
stärket mich mit Weintrauben, 5
labet mich mit Aepfeln,
denn ich bin krank vor Liebe! 6
Seine Linke unter meinem Haupte,
und seine Rechte umarmte mich.

Quitten, galten als Symbole der Liebe (vergl. ob. S. 65). Auch אשישים scheinen auf Liebe zu weisen nach Amos 3, 1, wo „sich zu Götzen wenden" und אהבי אשישי ענבים parallelisirt sind. Die meisten Ausleger, welche keine Ahnung von der Anspielung auf die Liebessymbolik hatten, verfielen bei der Erklärung dieses Vs. in Widersinn. Hören wir einen der Letzten (Zöckler), der zugleich Andere citirt: „Die Liebkosungen des sie umfassenden und herzenden Königs üben eine, wenn auch nicht „„durch und durch erschütternde"" (Del.), noch gar „„athemversetzende und fast erstickende"" (Hoelem.), doch mächtig erregende und wie berauschende Wirkung auf die Liebeglühende und wecken, vielleicht zum ersten Male seitdem sie an den Hof gekommen, das Bewusstsein in ihr, dass sie krank ist vor Liebe und daher einer Stärkung mit erfrischendem Genusse von Obst oder dergleichen bedürfe". Also weil Sulamit liebeglühend und liebeskrank ist, verlangt sie nach Erfrischungen! Ein eigenthümlicher Einfall! Kaum braucht bemerkt zu werden, dass חולת אהבה nur bedeutet krank vor Sehnsucht nach dem Geliebten, wie V, 8. Weil sie sich durch Abwesenheit des Freundes krank fühlt, wünscht sie Liebesmittel, um sich daran zu laben. Uebrigens dient der ganze Zug nur dazu, um die ganze Tiefe der Liebe hervortreten zu lassen.

Vs. 5. Der Gedankengang in diesem Verse ist bereits entwickelt. Hier muss nur noch das Verb. רפדוני besprochen werden. רפד kann unmöglich „unterstützen und erquicken" bedeuten. Die Stämme רפד und רבד bedeuten nur: unterstreuen, ausbreiten. Die arabische Analogie, welche gewöhnlich dabei herangezogen wird, beweist nichts fürs Hebräische. רפידתו III, 10 kann auch nicht „Lehne" bedeuten (vergl. zu d. Vs.). Es bleibt also nur übrig zu lesen סַעֲדוּנִי, was auch bei Speisen angewendet wird.

Vs. 6. Die beiden Verse 4—5 waren eigentlich nur eine Digression, hervorgerufen durch die Erinnerung an תפוח. Mit diesem Vs. dagegen spinnt Sulamit die Erzählung für die Töchter Jerusalems von ihrem Freunde weiter. Anknüpfend an בצלו חמדתי, fährt sie fort: שמאלו תחת לראשי. Man darf dieses nur als Erinnerung aus der Vergangenheit auffassen und תחבקני als Frequentativ.

ז הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַםִ
בִּצְבָאוֹת אוֹ בְּאַיְלוֹת הַשָּׂדֶה
אִם־תָּעִירוּ
וְאִם־תְּעוֹרְרוּ אֶת־הָאַהֲבָה
עַד שֶׁתֶּחְפָּץ׃
ח קוֹל דּוֹדִי הִנֵּה־זֶה בָּא
מְדַלֵּג עַל־הֶהָרִים
מְקַפֵּץ עַל־הַגְּבָעוֹת׃
ט דּוֹמֶה דוֹדִי לִצְבִי
אוֹ לְעֹפֶר הָאַיָּלִים
הִנֵּה־זֶה עוֹמֵד אַחַר כָּתְלֵנוּ
מַשְׁגִּיחַ מִן־הַחַלֹּנוֹת
מֵצִיץ מִן־הַחֲרַכִּים׃

Vs. 7. Nachdem der Höhegrad der gegenseitigen Liebe dem Zuhörer und Leser vor die Augen geführt ist, rückt der Dichter mit einem Theil seiner Tendenz heraus, deren Gedanken er der Sulamit als eine Ermahnung an die Töchter Jerusalems ans Herz legt (vergl. ob. S. 30). Den moralisirenden Kehrvers אל תעירו legt der Dichter der Sulamit, als der Trägerin der wahren Liebe, in den Mund. Er will entweder die Koketterie oder die Stumpfheit geisseln, die letztere bei denjenigen, welche sich an Männer verehelichen lassen, ohne ihr Herz zu befragen, wie die Tochter des Solymios (S. 88). Abgeschmackt sind die Erklärungen derer, welche diese Worte von der Königin-Mutter, oder vom himmlischen Salomo, oder von dem Hirten, oder vom Dichter selbst gesprochen sein lassen (vergl. Zöckler S. 37). Freilich in einem Drama ist eine solche moralisirende Beschwörung höchst unpassend. — Die Ausleger haben auch in בצבאות וגו׳ zu viel gesucht. Man schwur gewöhnlich bei Gott. Da aber in diesem Gedichte das religiöse Moment geflissentlich fern gehalten wird, weil es sich an Weltmenschen wendet, so lässt Sulamit die Töchter Jerusalems bei dem schwören, was in ihrem Gesichtskreise liegt, bei den Hindinnen und Gazellen. Der Dichter deutet damit einen eklogischen Zug an. Des Nachdrucks wegen ist das Verb. עיר in zwei verschiedenen Formen, aber in derselben Bedeutung wiederholt.

Vs. 8. Nachdem der Dichter dasjenige, was ihm am meisten am Herzen lag, die Moral, angebracht hat, lässt er Sulamit weiter fortfahren. In der Lebhaftigkeit ihres Gefühls glaubt sie den Freund, nach dem sie sich sehnt, näher kommen zu hören. Es ist keine neue Scene und

Euch, ihr Töchter Jerusalem's, beschwöre ich (7)
bei den Rehen
oder bei den Gazellen der Flur,
dass ihr nicht wecket,
dass ihr nicht reget die Liebe,
ehe sie verlanget. —
Horch! mein Freund kommt da schon! (8)
springt über die Berge,
setzt über die Hügel.
Es gleicht mein Freund (9)
einem Hirsch oder einer jungen Gazelle.
Da steht er schon hinter unsrer Wand,
schaut am Fenster hinein,
späht durch die Oeffnungen! —

---

noch weniger ein neuer Akt; darauf weist schon Vs. 10 hin עָנָה דודי ואמר לי. Es ist, wie gesagt, nur eine Fortsetzung. Wie sie ihre Erzählung durch Angabe ihrer Liebessehnsucht unterbrochen hat, so unterbricht sie dieselbe durch lebhaftes waches Träumen von seiner Nähe und bemerkt zu den Töchtern Jerusalems: „sieh' da! er steht schon hinter unserer Wand“: קול ist hier eine Interjektion, wie öfter: „Horch“! Genesis 4, 10: קול! דמי אחיך צעקים. Jes. 52, 8: קול! צפיך נשאו קול, vielleicht auch das. 13, 4: קול המון בהרים . . . קול שאון ממלכות גוים נאספים. Hiob 29, 16: קול! נגידים נחבאו. Jerem. 10, 22: קול! שְׁמוּעָה הנה באה. So ruft sie den Töchtern Jerusalems zu: Horch! mein Freund kommt wirklich und zwar rasch, in Sprüngen. Ueber מקפץ aram. s. S. 50.

Vs. 9. Mein Freund ist nicht, wie jeder andere, der bedächtigen Schrittes geht, sondern gleicht einem Hirsche. — עֹפֶר kommt nur im H.L. mehrere Mal und sonst nirgends vor, weder in der althebr., noch in der neuhebr. Literatur, noch im Aramäischen. Das arabische غُفْر passt auch nicht dazu, da es nur *foetus rupicaprae* bedeutet. Man könnte an צְפִיר denken (mit der gewöhnlichen Verwechselung von צ und ע im Aramäischen), das mehrere Mal in der Bibel und auch im Aramäischen vorkommt. Es würde „der Springer“ bedeuten (s. Ges. Thesaur. III p. 1183). Die LXX haben hier den Zusatz: *ἐπὶ τὰ ὄρη Βαιθήλ*. Ob sie auch hier gelesen haben wie Vs. 17 על הרי בתר und aus בתר geworden ist בית אל? זה hier in der Bedeutung „schon“ wie öfter (Ges. das. I S. 405). Ueber כתל, משגיח, מציץ und חרכים als neuhebr. oder aramäische Elemente s. Einl. S. 49 f. — משגיח מִן ... מציץ מִן bedeutet „von etwas her“, wie das griechische *ἀπό* (s. S. 59).

עָנָה דוֹדִי וְאָמַר לִי י
קוּמִי לָךְ רַעְיָתִי יָפָתִי וּלְכִי־לָךְ׃
כִּי־הִנֵּה הַסְּתָו עָבָר יא
הַגֶּשֶׁם חָלַף הָלַךְ לוֹ׃
הַנִּצָּנִים נִרְאוּ בָאָרֶץ יב
עֵת הַזָּמִיר הִגִּיעַ
וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצֵנוּ׃
הַתְּאֵנָה חָנְטָה פַגֶּיהָ יג
וְהַגְּפָנִים סְמָדַר נָתְנוּ רֵיחַ
קוּמִי לָכִי* רַעְיָתִי יָפָתִי וּלְכִי־לָךְ׃

* Vs. 13. יתיר י׳ Vs. 11. הסתיו קרי

Vs. 10. An diesem Verse scheitert die Drama-Hypothese. Statt zum Freunde zu sprechen, erzählt Sulamit von ihm, was er zu ihr gesprochen hat! Und Vs. 17 redet sie ihn wieder wie anwesend an! Ewald stiess sich nicht einmal daran. Del. wünschte diesen Satz gestrichen, leider ist er durch sämmtliche Verss. gesichert. Hitzig bringt, wie immer, Floskeln vor (S. 37): „Die Anwesenheit des Geliebten, wer er auch sei, ist lediglich von der Einbildungskraft vorweggenommen"! Renan ist dabei, wie immer, rathlos (p. 28): *Il est difficile de dire, si, dans l'intention du poëte, cette scène est un monologue renfermant un dialogue récité par l'heroïne, ou si le personnage qui jouait le rôle du berger, devait prononcer directement les versets* 10—14. Andere nehmen gar einen Traum an, den Sulamit nach dem Erwachen erzählt; anderer noch schieferen Erklärungsversuche nicht zu gedenken (vgl. S. 24 f.). Wir können um so getroster hier den Faden fortsetzen. Sulamit hatte sich abermals durch die Beschwörung und die lebhafte Vorstellung, dass ihr Freund nahe sei, unterbrochen. Jetzt nimmt sie die Erzählung des Gesprächs wieder auf. Als sie so lagen, er mit der einen Hand ihren Kopf stützend und mit der andern sie umarmend (Vs. 6), da sprach er folgende Worte: קומי לך רעיתי וגו׳. Er forderte sie auf, eine gemeinsame Wanderung zu machen.

Vs. 11. Denn der Winter und die Regenzeit seien vorüber. Sämmtliche Bilder sind nur gebraucht, um eine Naturschilderung zu geben. — Ueber סתו als aramäisch s. Einl. S. 48. Wie schön sind diese Bilder von dem entweichenden Winter und dem heranziehenden Frühling! Man sieht förmlich wie in Nebelbildern jenen schwinden, diesen anrücken. Alle Züge dieses Bildes harmoniren, keiner ist überladen.

Es fuhr fort mein Freund und sprach zu mir: 10
„Auf, auf! meine Freundin, meine Schöne,
„Komm doch!
„Denn sieh', der Winter ist vorüber, 11
„die Regenzeit entschwunden, vorübergegangen,
„die Blumen zeigen sich am Boden, 12
„die Gesangeszeit ist da,
„schon hört man in unserem Lande
„der Wandertaube Stimme.
„Der Feigenbaum hat seine jungen Früchte gewürzt, 13
„die Weinstöcke in Blattknospen verbreiten Duft.
„Auf, auf! meine Freundin, meine Schöne,
„komm doch!

Vs. 12. נִצָּן braucht nicht Diminutiv zu sein, sondern ist die im Neuhebr. beliebte Endung ָן wie פשתן. זָמִיר (dieselbe Form im St. constr. in Jes. 25, 5 und im Pl. זמירות) kann hier nur „Gesang“ sein, nicht wie die Verss. es durch „Beschneiden der Weinreben“ wiedergeben. Uebrigens scheint das Verb. זמר dasselbe zu bedeuten wie בצר (nämlich von זמורה gebildet). מזמרות bedeutet die Winzermesser, womit die Trauben abgeschnitten wurden. Levit. 25, 3. 4. 5 wird הזמר = תבצר gesetzt; der letzte Vs. bedeutet nämlich: „nicht einmal deine kleinen Trauben sollst du abschneiden.“ Folglich scheint זמיר = בציר zu sein, und davon זמר „singen“, wie es bei der Weinlese üblich war. Folglich bedeutet זְמִירָה, זָמִיר, מזמור ursprünglich „Menschengesang der Weinlese“. — תור ein kleines Taubengeschlecht, das zu den Zugvögeln gehört, hielt sich im Winter im benachbarten, wärmeren Aegypten auf und kehrte im Frühjahr nach Palästina zurück. בארצנו ist nicht müssig: „Man hört die Stimme der Turteltaube auch in unserem Lande“, von dem sie längere Zeit abwesend war.

Vs. 13. Dass חנטה mit חִטָּה Waizen zusammenhangen und „roth machen“ bedeuten soll, ist ein schlechter Einfall Ewalds. Im Arabischen wie im Hebräischen bedeutet dieses Verbum „einbalsamiren, mit Gewürzen versehen“. Also der Feigenbaum hat seine jungen Früchte gewürzt, entsprechend dem והגפנים ... נתנו ריח. Versteht sich von selbst, dass hier von der Frühfeige, בכורה, die Rede ist, die schon im März Fruchtknöspchen zeigt. — Ueber סמדר s. S. 47 f. Es muss übrigens so viel bedeuten wie בסמדר „in Blüthe“, eben so Vs. 15. — קומי לָכִי ist entschieden verschrieben aus dem folgenden לְכִי und nicht eine aramäische Form, da der correspondirende Vers לך hat (s. oben S. 72 f.).

יוֹנָתִי בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע — יד
בְּסֵתֶר הַמַּדְרֵגָה
הַרְאִינִי אֶת־מַרְאַיִךְ
הַשְׁמִיעִנִי אֶת־קוֹלֵךְ
כִּי־קוֹלֵךְ עָרֵב
וּמַרְאֵיךְ נָאוֶה׃
אֱחֱזוּ־לָנוּ שֻׁעָלִים — טו
שֻׁעָלִים קְטַנִּים
מְחַבְּלִים כְּרָמִים
וּכְרָמֵינוּ סְמָדַר׃
דּוֹדִי לִי וַאֲנִי לוֹ הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים׃ — יו
עַד שֶׁיָּפוּחַ הַיּוֹם — יז
וְנָסוּ הַצְּלָלִים

Vs. 14. יהיר י'.

Vs. 14. Das Schmeichelwort יונתי will offenbar sagen, du, schüchterne Taube, die sich immer nur im Verborgenen hält, wie eine Taube sich nur aufhält בחגוי הסלע. Die Bedeutung dieses Wortes, das nur noch einmal vorkommt (Obadia 13; Jerem. 49, 16 ist copirt), wird sich schwerlich zur Gewissheit bringen lassen. Es scheint mit חוג, מחוגה zusammenzuhangen, Rundung des Felsens, Kuppe (Form wie קצוי, מטחוי). מדרגה kann die natürlichen oder künstlich gehauenen Stufen im Felsen sein; aramäisch s. ob. S. 47. מראיך oder מראך ist hier gleich תֹּאַר die ganze Gestalt, nicht das Gesicht. Diese soll sie im Wandeln beim Ausfluge, den er ihr vorgeschlagen, zeigen, oder sie soll singen. Dem Dichter ist es darum zu thun, ihre Singstimme bewundern zu lassen. Er kam darauf durch die Erwähnung von עת הזמיר, „die Zeit des Gesanges ist da; darum singe auch du, mein Täubchen".

Vs. 15. Dass dieser Vers ein Liedchen oder das Fragment eines solchen ist, steht seit Herder's Annahme fest, und ebenso einleuchtend ist es, dass Sulamit es in Folge der Aufforderung von Seiten ihres Freundes singt, und doch hat es lange Zeit erfordert, ehe sich diese Ansicht Bahn gebrochen hat. Magnus rechnet es noch zu den Fragmenten, die nirgends eine Heimath haben. Sonderbarer Weise lässt es Ewald vom Freunde gesungen sein. Was Hitzig über diesen einfachen Vers Unbrauchbares geschrieben hat, muss man selbst nachlesen. Einen Theil hat Zöckler mit richtiger Bemerkung abgewiesen.

„Mein Täubchen auf des Felsens Kamm, 14
„in des Stufenganges Schlupfwinkel,
„zeig' mir doch deine Gestalt,
„lass mich deine Sangesstimme hören;
„denn angenehm ist deine Stimme,
„wie deine Gestalt lieblich."

Fanget uns die Füchse (sang ich), 15
kleine Füchse,
die Weinbergsverderber;
unser Weinberg noch in Blattknospe. —

Der Freund ist mein, 16
und ich bin sein,
der unter Lilien weidet. —

Ehe der Tag sich verweht (sprach ich), 17
und die Schatten sich neigen,
entferne dich,

Von den zwei Wünschen, die der Freund ausgesprochen, mit ihm eine Wanderung zu machen und zu singen, erfüllt sie einen: sie singt, oder vielmehr sie theilt den Töchtern Jerusalems mit, sie habe dieses Liedchen gesungen. — Sprachliches ist nichts dabei zu bemerken, denn Hitzig's Annahme, אחזו bedeute „haltet!" und שועלים sei Vocat., bedarf keiner Widerlegung. — Dass das Liedchen metrisch angelegt ist, fällt von selbst auf. Auch in Theokrit's Idyllen kommen die Füchse vor, welche die Weinberge zerstören. V. 112—13:

Μισέω τὰς δασυκέρκους ἀλώπεκας, αἳ τὰ Μίκωνος
αἰεὶ φοιτῶσαι τά ποθ᾽ ἕσπερα ῥαγίζοντι.

Vs. 16 ist gewissermaassen eine Entschuldigung vor den Töchtern Jerusalems, dass sie sich so schnell entschlossen hat, zu singen. Warum hätte sie es ihm verweigern sollen? Gehören ja Beide einander an, bilden eins. Darum hier die Bemerkung in der dritten Person. Auch ist er ein Hirte höherer Art, er weidet unter Lilien.

Vs. 17. Dagegen den andern Wunsch, mit ihm ins Freie zu gehen, hat sie (wie sie erzählt) nicht erfüllt, vielmehr auf die Aufforderung קומי לכי hat sie neckisch abweisend geantwortet: „Wende dich hinweg!" Er möge sich allein zu seinen Bergen begeben. (Vergl. VIII, 14, wo dieselbe feine Abweisung vorkommt.) Zu יפוח muss man sich hier und an den Parall. hinzudenken רוח היום wie Genesis 3, 8. (Hitzig's richtige Bemerkung.) — Es ist unbegreiflich, dass sich die Ausleger nicht an ונסו הצללים stiessen. Man sagt vom Schatten

כב דְּמֵה־לְךָ דוֹדִי לִצְבִי
אוֹ לְעֹפֶר הָאַיָּלִים
עַל־הָרֵי בָתֶר׃
א ג עַל־מִשְׁכָּבִי בַּלֵּילוֹת
בִּקַּשְׁתִּי אֵת שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי
בִּקַּשְׁתִּיו וְלֹא מְצָאתִיו׃
ב אָקוּמָה נָּא
וַאֲסוֹבְבָה בָעִיר בַּשְּׁוָקִים וּבָרְחֹבוֹת
אֲבַקְשָׁה אֵת שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי
בִּקַּשְׁתִּיו וְלֹא מְצָאתִיו׃
ג מְצָאוּנִי הַשֹּׁמְרִים הַסֹּבְבִים בָּעִיר
אֵת שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי רְאִיתֶם׃

נטה „lang werden". — סב bedeutet hier, wie öfter, „sich hinweg begeben", wie im Niphal (vergl. ob. S. 61). — הרי בתר. Was sich auch die Exegeten angestrengt haben, um die Lesart zu retten, um masoretisch conservativ zu erscheinen, es kann durchaus nichts anderes sein als = VII, 8 הרי בשם oder הרי בשמים, wie auch Theodotion und Pesch. haben: *ἐπὶ τὰ ὄρη θυμιαμάτων* und טורי בסמני. Was הרי בתר sonst bedeuten soll, weiss ohnehin keiner der Ausleger recht anzugeben. Man kann doch unmöglich mit Ewald annehmen (S. 415), dass darunter „Berge der Trennung" zu verstehen seien, welche die Liebenden von einander trennen sollen! בתר bedeutet auch gar nicht einfach „trennen", sondern „durchschneiden, zerstückeln". Zudem wird IV, 6 dieser Vers wiederholt, nur steht statt הרי בתר, näher erklärt, הר המור גבעת הלבונה, d. h. also הרי בשמים. Sie weist ihn ab, sich allein — so lange noch Zeit ist — zu den würzigen Libanonhöhen zu begeben (s. S. 46, 76). Viel Zeit braucht er nicht dazu, da er doch wie die Hirsche und jungen Gazellen springen kann.

III. Vs. 1. Mit diesem Kapitel nehmen sämmtliche Ausleger einen neuen Abschnitt an, die Dramatisten beginnen damit wenigstens eine neue Scene und lassen hier Sulamit entschlummern und wieder erwachen. Trotz der Einstimmigkeit der Ansichten ist diese Annahme doch nicht richtig. Denn in IV, 6 kommt der Freund auf das Stichwort zurück, das Sulamit zuletzt ausgesprochen hat: עד שיפוח היום. Also ist das Zwiegespräch, das sie mit ihrem Freunde geführt und das sie den Töchtern Jerusalems treu referirt, nicht zu Ende. — על משכבי .. בקשתי ist eine Zweideutigkeit, die sich nicht ableugnen lässt. Delitzsch entschuldigt sie mit dem Traume: „Im Traume kann sie ihren Geliebten

gleiche, mein Freund, dem Hirsche
oder der jungen Gazelle —
zu den würzigen Bergen. —
Auf meinem Lager in den Nächten — III, 1
suchte ich meinen Seelengeliebten,
suchte und fand ihn nicht.
So will ich aufstehen, — 2
die Stadt durchstreifen,
suchen meinen Seelengeliebten;
suchte und fand ihn nicht.
Es fanden mich die Wächter, — 3
die die Stadt durchstreifen.
Habt ihr meinen Seelengeliebten gesehen?

---

auch des Nachts vermissen, als wäre er schon ihr Gemahl". Dann müsste man den Eingang als Traum zugeben, was aber durchaus unzulässig ist. Auch Hitzig's Rechtfertigung passt nicht: „ich auf meinem Lager, dachte ihn zu finden, und nicht gerade ihn auch auf dem Lager". Das ist geschraubt. Ich glaube, der Dichter hat das Anstössige durch den Zusatz בלילות im Pl. beseitigen wollen. Nicht bloss in der Nacht, welche auf den Tag folgte, an dem sie zu ihm gesprochen: „ehe der Tag sich abkühlt — wende dich weg", sondern öfter in den Nächten, wachend und träumend suchte sie „den ihre Seele liebt". Es ist ein neuer Zug ihrer Liebe, den der Dichter anbringen wollte, dass sie stets an ihn denkt. „Auf meinem nächtlichen Lager" dagegen ist unhebräisch. ולא מצאתיו steht hier bloss als rhythmische Ergänzung zum folgenden Verse (s. S. 73).

Vs. 2. In der Nacht des Tages, von dem sie erzählt, entschloss sie sich einst, ihn aufzusuchen, vielleicht bereuend, dass sie ihn mit einer Art Schelmerei abgewiesen hatte. Zu אקומה נא muss man durchaus in Gedanken ergänzen: אמרתי (s. ob. S. 25). Da sie ihn auf Strassen und Märkten suchte, und da sie die Wächter fragte, ob sie ihn nicht gesehen haben, so muss es schon Tag gewesen sein: sie suchte ihn also des Morgens. בָּעִיר „in der Stadt" (determinirt) kann nur Jerusalem gemeint sein, wo es in der nachexilischen Zeit nicht bloss רחובות *πλατεῖαι*, sondern auch שוקים *ἀγοραί* Märkte gab (vergl. Graetz Kohélet S. 138).

Vs. 3. Wächter, welche die Stadt umkreisen auch V, 7, die zugleich שומרי החומות sind, können nur unter der macedonischen Herrschaft gedacht werden (ob. S. 63). Wann Jerusalem eine grieschische Besatzung erhalten hat, lässt sich zwar nicht bestimmt angeben, aber doch wahrscheinlich machen. Skopas, der Feldherr des Ptolemäus Epiphanes, hielt eine Besatzung in der Akropolis zu Jerusalem (Jo-

ד כִּמְעַט שֶׁעָבַרְתִּי מֵהֶם
עַד שֶׁמָּצָאתִי אֵת שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי
אֲחַזְתִּיו וְלֹא אַרְפֶּנּוּ
עַד־שֶׁהֲבֵיאתִיו אֶל־בֵּית אִמִּי
וְאֶל־חֶדֶר הוֹרָתִי׃

ה הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַםִ
בִּצְבָאוֹת אוֹ בְּאַיְלוֹת הַשָּׂדֶה
אִם־תָּעִירוּ
וְאִם־תְּעוֹרְרוּ אֶת־הָאַהֲבָה
עַד שֶׁתֶּחְפָּץ׃

ו מִי זֹאת עֹלָה מִן־הַמִּדְבָּר
כְּתִימְרוֹת עָשָׁן
מְקֻטֶּרֶת מֹר וּלְבוֹנָה
מִכֹּל אַבְקַת רוֹכֵל׃

---

sephus Alterth. XII, 3. 3). Wahrscheinlich hatte schon der erste Ptolemäer nach der ersten Einnahme Jerusalems, um sie sich zu sichern, eine Besatzung zurückgelassen. Die scheinbare Parallele Jes. 62, 6 hat damit gar nichts zu thun; dort sind es Hüter für die Mauern Jerusalems, welche erst wieder hergestellt werden sollten, und diese Hüter haben den Auftrag, Gott stets daran zu erinnern, dass er die Mauern wieder herzustellen verheissen hat. Die Ausleger, welche hier auf die Parallele von Jes. verweisen, haben sich unmöglich die Sache klar gemacht. — Sehr fein ist der Zug, dass sie so voll von ihrem Freunde ist, dass sie voraussetzt, Jedermann müsse den kennen, den ihre Seele liebt, auch die Wächter.

Vs. 4. ולא ארפנו und עד שהביאתיו kann nur Futurum und Fut. exactum sein (mit Ewald); denn wenn sie ihren Geliebten schon ins Haus der Mutter gebracht hat, dann ist alle Spannung zu Ende. Nach VIII, 1—2 scheint es keine geringe Aufgabe für sie zu sein, ihren Freund ins Haus ihrer Mutter zu bringen, sie für ihn einzunehmen. Absichtlich hat ja der Dichter diesen kleinen Conflikt geschaffen, dass ihre Mutter so unzufrieden mit ihrer Liebe ist, dass sie sie züchtigt (vergl. ob. S. 108). Wie sollte der Dichter ohne Weiteres den Freund an der Hand der Geliebten ins Haus der Mutter eingehen und so zu sagen ihn auf die Freite gehen lassen? Nein, hier deutet er schon den Conflikt an. Sie hat ihn jetzt ergriffen, und gedenkt ihn nicht loszulassen, bis es ihr gelungen sein wird, ihn ins Haus ihrer Mutter zu

Kaum war ich bei ihnen vorüber, 4
da fand ich meinen Seelengeliebten,
fasste ihn, und will ihn nicht lassen,
bis ich ihn in das Haus meiner Mutter geführt,
in das Gemach meiner Gebärerin:
[seine Linke unter meinem Haupte
und seine Rechte umarmte mich.]
Euch, ihr Töchter Jerusalems, beschwör' ich 5
bei den Rehen oder bei den Gazellen der Flur,
dass ihr nicht wecket,
dass ihr nicht reget die Liebe,
ehe sie verlanget. —
Was steigt dort auf aus der Wüste 6
wie Rauchsäulen,
durchräuchert von Myrrhe und Weihrauch,
durchwürzt von allen Wohlgerüchen des Salbenhändlers?

---

bringen. Vergl. Einleitung S. 28. Wenn, wie in den beiden Parallelen, auch hier dem השבעתי אתכם voranginge שמאלו תחת לראשי (vergl. S. 110), so hätte die vorangegangene Partie einen vorläufigen Abschluss. אחזתיו, nachdem ich ihn lange gesucht, fand ich ihn, hielt ihn fest — und er — abermals legte er seine Linke unter meinen Kopf und umarmte mich mit seiner Rechten.

Vs. 5. Nachdem Sulamit eine neue Probe von der Tiefe ihrer gegenseitigen Liebe gegeben, beschwört sie zum zweiten Male die Töchter Jerusalems, nur einer solchen Liebe, die von selbst erwacht, sich zu überlassen.

Vs. 6—11 betrachten die Dramatisten als Schwerpunkt ihrer Hypothese. Renan bemerkt dazu: *Aucun morceau ne porte autant que celui-ci les traces d'une représentation réelle et même d'un certain appareil de mise en scène et de costume.* Indessen wenn es bloss eine Schauscene sein soll, welche zur Entwickelung des Stückes so wenig beiträgt, dass es ganz gut hätte wegbleiben können, wozu lässt der Dichter den Chor darüber sprechen? Es hätte vielmehr angegeben sein müssen: hier geht ein Zug über die Bühne, in Rauchwolken gehüllt, eine Sänfte von der und der Beschaffenheit wird getragen, Krieger so und so viel begleiten sie. Also schon der Umstand, dass diese Scene geschildert wird, beweist gerade das Gegentheil von dem, was die Dramatisten daraus geschlossen haben, dass sie nämlich nicht zur Schau dient. Die Anhänger dieser Hypothese wissen auch nicht recht, was sie daraus machen sollen. Nach Delitzsch bildet Sulamit

ז הִנֵּה מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה
שִׁשִּׁים גִּבֹּרִים סָבִיב לָהּ
מִגִּבֹּרֵי יִשְׂרָאֵל:
ח כֻּלָּם אֲחֻזֵי חֶרֶב
מְלֻמְּדֵי מִלְחָמָה
אִישׁ חַרְבּוֹ עַל־יְרֵכוֹ
מִפַּחַד בַּלֵּילוֹת:
ט אַפִּרְיוֹן עָשָׂה לוֹ הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה
מֵעֲצֵי הַלְּבָנוֹן:

---

den Mittelpunkt des Zuges, der König ist aber nicht mit im Festzuge. Nach Ewald befindet sich nur der König dabei. „Dass aber auf diesem Zuge der König etwa mit der Neuvermählten in einem Fahr- oder Tragzeuge erscheinen sollte, ist nicht zu erwarten, weil es gegen die alten Sitten war". Diesen Beiden gegenüber behauptet Renan: *Puis affilent le palanquin de Salomon ... sa litière, où brille une beauté nouvelle, qu'il amène à son serail, le Roi lui-même, la couronne en tête, et prêt pour la cérémonie du mariage.* Demgemäss nennt Zöckler die Scene „den Einzug des Brautpaares in Jerusalem". Nach einigen Auslegern bedeutet ferner der Zug, dass die Vermählung bereits vollzogen ist, nach Andern soll sie erst stattfinden, und Salomo erwartet sein Liebchen, wo es abgeholt wird. Der Zug kommt endlich nach Ewald von Osten, von Jericho oder Beth-Kerem her, nach Andern dagegen kommt er vom Norden, von Sunem her. Alle diese Widersprüche beweisen, dass die Anhänger der Drama-Hypothese viel zu viel in die Scene hineinlesen. Sieht man die Verse unbefangen an, so ist von einer weiblichen Person keine Spur dabei. Denn מי זאת עלה bedeutet Neutrum: „Was ist's, das heraufzieht", wie Ewald und Andere es richtig auffassen. Es ist eine Construktion, um auf etwas Ausserordentliches aufmerksam zu machen, wie Jes. 63, 1: מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה! Jerem. 46, 7: מי זה כיאר יעלה כנהרות יתגעשו מימיו! Von einem Femininum ist also in der Frage keine Andeutung, und da die Antwort lautet: „sieh da, das ist ja Salomo's Bett!" so haben wir es mithin mit dem Könige Salomo ganz allein zu thun. Die „Freundin" oder die „Heldin" steht damit in gar keiner Verbindung. Nur diejenige Erklärung kann richtig sein, welche jedem Zug und jedem Worte in dieser Schilderung gerecht wird und keinem Gewalt anthut oder es als müssig betrachten muss. Lassen wir daher vor der Hand ununtersucht, wer diese Verse ausspricht, und beschäftigen wir uns mit der Wort- und Sacherklärung.

Das ist ja Salomo's Sänfte! 7
Sechzig Helden rings herum
von den Helden Israels.
Sie alle bewaffnet, kriegsgeübt, 8
jeder an der Hüfte sein Schwert
aus Furcht in den Nächten.
Eine Sänfte hat sich König Salomo 9
aus Libanons Bäumen gemacht.

מן המדבר (determinirt) kann nur bedeuten, wenn von Jerusalem aus die Rede davon ist, die Wüste Juda, מדבר יהודה, im Osten oder Südosten von Jerusalem (vergl. besonders II Sam. 15, 23. 28. Levit. 16, 10. 21. 22.). Bei Josephus ἡ ἐρημία. Sechzig Stadien von Jerusalem entfernt in südöstlicher Richtung, wo später Herodium erbaut wurde, war schon Wüste, d. h. eine öde Felsgegend. Man sieht also etwas von der Wüste Juda aus, sich der Stadt zu bewegen, und es wird gefragt: מי זאת עלה? Das, was aus der Nähe Jerusalems aufsteigt, ist beräuchert mit Myrrhe und Weihrauch. Vor מכל אבקת רוכל scheint, um den Parallelismus nicht ausser Acht zu lassen, ein Particip zu fehlen, etwa מְבֻשֶּׂמֶת. Das Substantiv אבקה heisst im Neuhebr. so viel wie „Geruch, Gewürz", wie die spätere Bedeutung von *pulvis*. Sehr gut erklärt Aruch (sub v. אבק), dass im Talmudischen bedeute אבק s. v. a. ריח, also אבק של שביעית oder אבק רבית. Als Verbum bedeutet אָבַק „räuchern". רוכל ist neuhebr. (s. S. 48).

Vs. 7 ist die Antwort, und zwar ertheilt sie der oder die Fragende selbst. Das, was so beräuchert wie Rauchsäulen aufsteigt, ist מטתו שלשלמה. Dieses Bett ist umgeben von 60 גבורים.

Vs. 8. Diese „Helden" sind schwertbewaffnet und kriegsgeübt im Allgemeinen. Zum Ueberfluss führen sie ihre Schwerter bei sich und zwar מפחד בלילות, „aus Furcht in den Nächten". Man hat kein Recht, dieses פחד abzuschwächen, oder es negativ zu fassen: „damit nicht entstehe Schreckniss oder Störung, oder um sie von der Braut des Königs abzuwehren". Wenn der König es für nöthig hielt, sein Bett von den Helden Israels begleiten zu lassen, und diese bewaffnet zogen, so hatte er wirklich Furcht und besonders in den Nächten.

Vs. 9. Jedermann erkennt, dass אפריון identisch mit מטה, und dass das erstere nur eine Umschreibung ist. So mehrere Ausleger und zuletzt Zöckler gegen Ewald und Hitzig. Da diese מטה oder אפריון etwas Neues ist, so wird sie näher in ihrem Luxus beschrieben. Dass אפריון unstreitig φορεῖον ist, s. ob. S. 54.

עַמּוּדָיו עָשָׂה כֶסֶף   י
רְפִידָתוֹ זָהָב
מֶרְכָּבוֹ אַרְגָּמָן
תּוֹכוֹ רָצוּף אַהֲבָה מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלָםִ׃   יא
צְאֶינָה
וּרְאֶינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בַּמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה
בָּעֲטָרָה שֶׁעִטְּרָה־לּוֹ אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ
וּבְיוֹם שִׂמְחַת לִבּוֹ׃
ד הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי   א
הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים

Vs. 10. Die Säulen oder Füsse aus Silber (vergl. S. 60). רפידה kann nicht „Lehne“ sein, denn nicht bloss die Etymologie spricht dagegen (ob. S. 139), sondern auch die Sache selbst. Welche verweichlichte Person wird hartes Gold zur Lehne nehmen? Es bedeutet vielmehr, was die Etymologie des Wortes an die Hand giebt, „Unterlage, Fussboden“. רפד und רבד bedeutet nämlich *στρώννυμι, sternere:* „etwas unter die Füsse ausbreiten, legen“, und die Substantiva מרבדים, רפידה, *στρώματα, stratum:* Unterlage, Polster. רובד in der Mischnah-Literatur ist nicht, wie Buxtorf es wiedergiebt, *pavimentum*, sondern auch *stratum*, Estrade, erhöhter Sitz oder Fussboden. In diesem Sinne ist hier auch רפידה gebraucht. Die Lehne wird vielmehr durch מרכב ausgedrückt, welches auch Sitz bedeutet. Das Innere ist zusammengesetzt und ausgelegt mit „Ebenholz“ אהבים (vergl. ob. S. 103).

Vs. 11. Hiermit werden „die Töchter Jerusalems“ und im Parallelismus „die Töchter Zions“ aufgefordert, sich den König Salomo anzusehen, und zwar an dem Tage, an dem die Mutter ihm einen Kranz, einen Hochzeitskranz (s. ob. S. 62) aufgesetzt hat, an dem Tage, an dem sein Herz Freude hat. Was sehen die Töchter Jerusalems an diesem König? Er wird getragen in einer Sänfte, in einer Prachtsänfte zwar, aber immer doch getragen, als wenn er gelähmt wäre und nicht gehen könnte. Drängt sich da nicht das Gegenbild auf, der Hirte, welcher über die Berge springt und über die Hügel hüpft? (ob. S. 34). Dann zieht der König nicht allein, sondern lässt sich von 60 Helden begleiten, und diese sind bewaffnet. Warum? מפחד בלילות, weil er, der König, Furcht hat in den Nächten, nicht bloss jetzt, sondern immer (vergl. über בלילות ob. S. 147), so oft er auf einem Zuge begriffen. Der König hat Furcht und zwar an seinem Hochzeitstage. Hat er vielleicht einen weiten Ausflug gemacht? Nein, sein Bett oder Sänfte zieht nur von der Wüste Juda's herauf, und

Die Säulen machte er aus Silber, 10
den Boden aus Gold,
den Sitz aus Purpur,
das Innere ausgelegt mit Ebenholz.
Zieht hinaus, ihr Töchter Jerusalems,
ihr Töchter Zions, sehet euch an den Kranz, 11
den seine Mutter ihm aufgesetzt
am Tage seiner Hochzeit,
am Tage seiner Herzensfreude! —
„Schön bist du, meine Freundin, IV, 1
„schön bist du, deine Augen Tauben.

---

auf dieser kurzen Strecke hat er Furcht! und noch dazu am Hochzeitstage. Seine Braut oder junge Frau flösst ihm auch nicht den geringsten Muth ein. Die Liebe hat gar keinen Einfluss auf seine Stimmung. Er treibt Luxus, lässt sich beräuchern, tragen, beschützen, nach wie vor. Wer spricht diesen herben Tadel aus gegen einen König, der zwar eben geheirathet hat, aber von Liebe nichts empfindet? Wer anders, als diejenige, welche die tiefe Liebe verherrlichen soll — Sulamit. In Vs. 5 hatte sie den Töchtern Jerusalems zugerufen: אל תעירו ואל תעוררו את האהבה. Vs. 11 ruft sie ihnen zu: Geht hinaus und seht euch den König Salomo an! Man ist durch nichts berechtigt, eine andere Person mit den Töchtern Jerusalems in Unterredung zu setzen, als eben Sulamit. Sie ist es also, welche als Episode oder als didaktisches Mittel den Zug beschreibt, nicht Bürger oder Bewohner Jerusalems (Ewald, Delitzsch) oder gar die Töchter Jerusalems (Zöckler). Sulamit bewundert scheinbar diesen Zug, im Grunde ist jedes Wort ein Tadel gegen den Luxus, die Unbeholfenheit, die Gemüthslosigkeit des Königs. Sie sitzt weder in der מטה, noch im אפריון, sondern sie sieht den Zug mit den Töchtern Jerusalems gemeinschaftlich an, macht diese aufmerksam darauf und macht ihre Glossen darüber. So gehört diese Episode zum ganzen Stücke und bildet nicht eine blosse melodramatische Schauscene, vielmehr den dunklen Hintergrund, von dem aus sich ihre Liebe und ihr Erwählter glänzend abheben (vergl. S. 103). Aehnlich fasst Ibn-Esra diese Partie auf als Gegensatz der Salomonischen luxuriösen Liebe und der einfachen des Hirten und der Hirtin: שלמה המלך הוצרך לגבורים שישמרו מטתו . „מפחד בלילות" שלא יחטפוה לסטים בעבור יפיה . ועוד ששלמה המלך כאשר לקח חשוקתו הוצרך לבנות אפריון . . . . ואת (רעיתי) יותר יפה מחשוקתו של שלמה ויכולתי לראותך בלי שאצטרך לעשות אפריון.

IV. Vs. 1. Das ganze vierte Kapitel, zu dem noch V, 1 gehört, bereitet den Dramatisten eine nicht geringe Verlegenheit. Diejenigen,

מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים
שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד:
ב שִׁנַּיִךְ כְּעֵדֶר הַקְּצוּבוֹת
שֶׁעָלוּ מִן־הָרַחְצָה
שֶׁכֻּלָּם מַתְאִימוֹת
וְשַׁכֻּלָה אֵין בָּהֶם:
ג כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתוֹתַיִךְ
וּמִדְבָּרֵךְ נָאוֶה
כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ
מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ:

---

welche den Liebesroman zwischen Salomo und Sulamit spielen lassen, wissen nur gar nichts damit anzufangen. Eben hat das Paar seine Hochzeit gefeiert, und doch soll die Liebeständelei weiter fortdauern und sogar auf der Bühne erscheinen! Aber auch diejenigen, welche dem Hirten eine Rolle zutheilen, können nicht angeben, wie denn dieser mit einem Male da ist, um einen Dialog mit Sulamit zu führen. Renan legt, wie immer, einen Theil des folgenden Dialogs Salomo und einen andern Theil dem Hirten in den Mund. Ewald weiss gar nicht recht, was er daraus machen soll. Ueberlassen wir die Dramatisten ihrer Verlegenheit und nehmen den Faden der Erzählung wieder auf. Sulamit hatte den Töchtern Jerusalems erzählt, wie sie den Freund, den sie halb neckisch abgewiesen hatte, vermisste, ihn suchte und nicht fand, endlich ihn fand und nicht loslassen will. Die Unterredung, die sie mit ihm nach dem Wiederfinden geführt hat, musste sie doch den Zuhörerinnen mitttheilen; aber sie kam noch nicht dazu. Sie hatte sich durch die Beschwörung der Töchter Jerusalems und die Schilderung der Sänfte Salomo's unterbrochen. Erst jetzt kann sie den Faden wieder anknüpfen. Zuerst erzählt sie, wie sehr ihr Freund sie liebt und bewundert. Vor הנך יפה רעיתי muss man sich wieder hinzudenken ענה דודי ואמר לי. Er beginnt seine Liebeserklärung mit denselben Worten wie das erste Mal I, 18; nur dort fuhr sie immer dazwischen; jetzt lässt sie ihn ununterbrochen ausreden, immer feuriger werden und entgegnet nur ein einziges Mal Vs. 16. Sie hängt an seinen Lippen und lauscht seiner Liebesrhetorik. — מבעד לצמתך kann unmöglich auf die Augen bezogen werden, einmal weil dieser Zusatz in der Parallelstelle I, 15 fehlt, und dann wäre es auch ein schlechtes Bild, dass die Augen durch oder vermittelst eines künstlichen Mediums schön sein sollen. מבעד לצמתך gehört vielmehr zu שערך. Ueber צמה differiren die Ausleger: „Schleier, Haarflechte, Haarlocken, Zöpfe". Alles falsch. Aus der Parallele

„Hinter deiner Binde ist dein Haar
„gleich einer Ziegenheerde, geglättet, von Gileads Bergen.
„Deine Zähne gleich einer Heerde geschorner Lämmer, 2
„dem Badequell entstiegen,
„allsammt zwillingspaarig,
„ohne Fehl.
„Wie ein Purpurstreifen deine Lippen, 3
„und deine Reden lieblich.
„Wie ein Granatschnittstück deine Stirne
„hinter deiner Binde.

---

lässt sich zwar nichts erweisen, da es nur noch einmal vorkommt Jes. 47, 2. גלי צמתך. Aber da die Lexicographen dabei an צמים Hiob 18, 9 „Schlingen“ und an das arab. ضمّ „binden“ erinnern, so kann צמה doch nur die „Binde“ sein, womit das Haar zusammengehalten wurde, damit es nicht wild auseinanderfahre. Von einer verdächtigen Ehefrau heisst es ופרע ראש האשה, das Haar auflösen lassen, d. h. die Haarbinde abstreifen. Im Talmudischen und Chaldäischen bedeutet die Reduplikation צמצם „einengen“, d. h. ursprünglich „eng einschnüren“. — מבעד = בְּעַד bedeutet im Hebr. nichts Anderes als im Arabischen بعد „hinter“ (bei Ges. und Merx, Hiob p. XIX falsch). Ebenso weiter Vs. 3 und VI, 7 „deine Stirn hinter deiner Binde“. — Ueber גלש, „glatt sein“, s. ob. S. 49. מהר הגלעד Parall. VI, 5. מן הגלעד bezieht sich auf עדר: „die Heerde von Gilead“. Weil Gilead oder das jenseitige Land für Kleinviehzucht geeignet war, erinnert der Dichter an dieses Land.

Vs. 2. קצובות ist unverständlich, namentlich mit der LXX-Uebersetzung *τῶν κεκραμένων* und dem Syr. גזיזתא. Die arabische Analogie, welche Gesenius heranzieht, قصوب, passt nicht. Wenn der Stamm קצב im Arabischen neben abschneiden, zerschneiden, hin und wieder auch „scheeren“ bedeuten soll, so kann man diese Bedeutung nicht ohne Weiteres auf das Hebräische übertragen. Man muss daher lesen הגזוזות. Zu מתאימות hier und weiter vergl. die Parallele bei Theokrit (Idyll. 1, 24):

Αἶγα δέ τοι δώσω, διδυματόκον ἐς τρὶς ἀμέλξαι.

Ueber die Assonanz von שֶׁכֻּלָּם und שַׁכֻּלָה vergl. o. S. 92.

Vs. 3. Ob מדברך Mund oder Sprache bedeutet, lässt sich nicht entscheiden. Da aber die Lippen bereits geschildert und mit Purpurstreifen verglichen sind, so wäre es überflüssig, noch den „Mund“ zu schildern. In der Parallele, wo sie die Schönheiten des Freundes darstellt und die Lippen mit rothen Lilien (שושנים) vergleicht, fügt sie hinzu

ד כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ
בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת
אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו
כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבּוֹרִים׃
ה שְׁנֵי שָׁדַיִךְ כִּשְׁנֵי עֳפָרִים תְּאוֹמֵי צְבִיָּה
הָרוֹעִים בַּשּׁוֹשַׁנִּים׃

נטפות מור (V, 13) d. h. träufelnd süsse Worte. Darum darf dieser Zusatz auch hier nicht fehlen; folglich kann מדברך nur „**Rede**“ bedeuten. — רקה kann auch nicht „Wange“ bedeuten; denn dann hätte der Dual רַקָּתַיִךְ gebraucht sein müssen. Auch in Richter 4, 21 und namentlich 5, 26 kann רקה nicht gut Schläfe bedeuten; denn diese lässt sich nicht gut mit dem Hammer spalten. Es muss vielmehr „**Stirne**“ sein (poetisch für מצח). Dann passt das Bild hier ganz vorzüglich: Die **Wölbung der Stirne** gleicht dem Durchschnitt eines Granatapfels, der eine schöne Rundung zeigt. Die Etymolgie von רקה ist in dem einen wie in den andern Falle dunkel und ohne Analogie in den semitischen Sprachen.

Vs. 4. Ueber תלפיות s. ob. S. 57 fg. dass es nur das griechische *τηλωπίς* sein kann, **Fernsicht**. Durch die grosse Zahl der Waffen, die daran hangen, wird die Unzugänglichkeit und Unnahbarkeit angegeben; שלטים kann wohl schwerlich hier „Schilde oder Tartschen“ bedeuten; was es aber bedeutet, lässt sich schwer ermitteln. Vielleicht ist dafür שְׁלָחִים „Waffen“ zu lesen. Ob es je einen „Thurm Davids“ gegeben hat, ist historisch nicht beurkundet. Man ist also dazu gedrängt, eine andere Erklärung dafür zu suchen. In der nachexilischen Zeit gab es in Jerusalem eine **Burg** mit thurmartiger Befestigung, die den Namen **Akra** oder **Akropolis** führte. Die Lage derselben ist auf den ersten Blick schwer zu bestimmen, da sie das erste Makkabäerbuch in die **Davidsstadt** verlegt (I, 33): *καὶ ᾠκοδόμησαν τὴν πόλιν Δαυίδ.. πύργοις ὀχυροῖς, καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς ἄκραν.* Josephus dagegen versetzt sie in die Nähe des Tempels (XXI, 9, 3): *ἐπέκειτο γὰρ τῷ ἱερῷ (ἡ ἄκρα).* Vergleiche darüber Raumer Palästina S. 441 flg. und Winer bibl. Reallex. Art. Burg. Raumer hat ganz Recht, wenn er sich dafür entscheidet, dass die Burg in der Nähe des Tempels die Akra oder Akropolis war, da auch das Makkabäerbuch sie in die Nähe des Tempels versetzt (13, 52): *τὸ ὄρος τȣ̃ ἱερȣ̃ τὸ παρὰ τὴν ἄκραν.* Die Ausgleichung muss aber auf einem anderen Wege gefunden werden, als sie Raumer angiebt. Man scheint in der nachexilischen Zeit nicht genau gewusst zu haben, wo ehemals **Zion** oder die **Davidsstadt** gelegen hat. Man nannte auch den **Tempelberg Zion**, wie aus den Psalmen hervorgeht (2, 6: ציון הר קדשי; 50, 2: מציון מכלל יופי אלהים הופיע). In dem

„Gleich David's Thurm dein Hals, 4
„gebaut zur Fernschau,
„tausend Schilde hangen daran,
„alle Waffen der Helden.
„Deine Brüste gleich zwei Rehen, 5
„Zwillingen einer Gazelle,
„die unter Lilien weiden.

Makkabäerbuch wird der Tempel geradezu Zion genannt, 4, 37—38: *ἀνέβησαν εἰς τὸ ὄρος Σιών. καὶ ἴδον τὸ ἁγίασμα*; 14, 27: *ἐν ὄρει Σιών*, und von demselben Akte das. 48—49: *ἐν περιβόλῳ τῶν ἁγίων.* Da nun anderweitig Zion auch die Davidsstadt war, עיר דוד, so wurden Tempel, Zion und Davidsstadt identificirt. Besonders aber wurde der Berg, der nordwestlich vom Tempelberg lag und mit ihm zusammenhing und später Antonia genannt wurde, entschieden Davidsstadt oder Akra oder Akropolis genannt. Vergl. Josephus Antiqq. XV, 11, 4: *κατὰ τὴν βόρειον πλευρὰν ... ἀκρόπολις ..... βάριν ἐκάλεσαν.* Diese Anhöhe, worauf die Burg stand, war ehemals höher und beherrschte den Tempel; darum war es ein gefährlicher Punkt für das Heiligthum, und darum liess ihn Simon der Hasmonäer abtragen und niedriger als den Tempelberg machen (vergleiche die Zusammenstellung bei Raumer das. S. 444 flgd.). Die Akra oder Akropolis ist also nur auf der Nordwestseite des Tempels zu suchen, identisch mit der Antonia. Früher wurde sie Baris genannt, wie Josephus wiederholentlich angiebt. Auch im Jerusalemer Talmud ist angegeben, dass die Baris oder בירה ein Thurm beim Tempelberg war. Es heisst nämlich in der Mischnach Tr. Pesachim: ein entweihtes Passah-Lamm soll vor der Birah verbrannt werden, und dazu die Erklärung (ibid. p. 35 a): מגדל היה עומד בהר הבית והיה נקרא בירה. Dass בירה *βάρις* ist, wird Niemand bezweifeln, mag das Wort persischen oder wahrscheinlicher macedonischen Ursprungs sein (denn da es in die griechische Sprache eingebürgert vorkommt, kann es nicht ganz fremden Ursprungs sein). Daher wird auch der Tempel wegen der ihn beschützenden Baris auch בירה genannt (I Chr. 29, 1). Diese Baris muss also schon vor der Syrerzeit bestanden haben, da sie schon Skopas besetzt hat (ob. S. 147); Antiochos Epiphanes hat sie nur noch mehr befestigt. Diese Burg, oder Akra, Akropolis wird hier מגדל דוד genannt. Dadurch sind alle Stellen in dem Makkabäerbuche und Josephus ausgeglichen. Diese Burg war hochgelegen und voll von Waffen, daher das Bild.

Vs. 5—7. Dabei ist nur zu bemerken, dass sie versetzt werden müssen (ob. S. 111). עד שיפוח Vs. 6 muss sich eng an Vs. 8 anschliessen. Der Freund nimmt das Wort auf, das sie ihm abweisend entgegnet hatte (II, 17). Beide Verse stimmen im Wortlaute, nur was dort הרי בתר oder הרי בשם sind, sind hier הר המור und

ו עַד שֶׁיָּפוּחַ הַיּוֹם
וְנָסוּ הַצְּלָלִים
אֵלֶךְ לִי אֶל־הַר הַמּוֹר
וְאֶל־גִּבְעַת הַלְּבוֹנָה׃
ז כֻּלָּךְ יָפָה רַעְיָתִי וּמוּם אֵין בָּךְ׃
ח אִתִּי מִלְּבָנוֹן כַּלָּה
אִתִּי מִלְּבָנוֹן תָּבוֹאִי
תָּשׁוּרִי מֵרֹאשׁ אֲמָנָה
מֵרֹאשׁ שְׂנִיר וְחֶרְמוֹן
מִמְּעֹנוֹת אֲרָיוֹת
מֵהַרְרֵי נְמֵרִים׃

גבעת הלבונה. Das Verb. אלך לי muss man demnach fragend und verwundernd nehmen: „Ich soll fortgehn“? Der Syr. hat merkwürdiger Weise dafür den Imper. fem. זלי. Es ist aber darauf nichts zu geben, da dann das Pronomen לי ganz müssig wäre.

Vs. 8 giebt die Ergänzung zu אלך לי: ich gehe nicht allein, sondern du sollst und wirst mich begleiten: אִתִּי „mit mir“. Die Verba sind in diesem Vers ein wenig knapp. Da der Vers ein palilogischer Parallelismus und darum אתי מלבנון wiederholt ist (ob. S. 93), so lautet der einfache Satz אתי מלבנון תבואי תשורי, und die übrigen Ablativ-Substantive ... מראש אמנה מראש שניר .. ממענות אריות beziehen sich sämmtlich auf die Verba תבואי תשורי. Vor כלה muss אחתי ergänzt werden (ob. S. 110). Sonderbar! mehr als zehnmal bedeutet שור in der Bibel entschieden „sehen, schauen“, namentlich „von fern sehen“ und nur einmal, Jes. 57, 9, bedeutet es etwas Anderes (genau weiss man es nicht), und dennoch klammern sich die meisten Ausleger an diese nur errathene Bedeutung von שור und geben hier wieder: „Du wirst schreiten“! Nur Delitzsch liess sich nicht davon irre machen. Hitzig's Auseinandersetzung zu diesem Verse ist belehrend dafür, wie man von falschen Annahmen ausgehend, einen Vers mit seinem Grenzgebiete vollständig verkennen kann. Die Verkennung dieses Verses beginnt schon mit dem Bergnamen אמנה. Einmal wird (II Kö. 5, 12) neben Pharpar ein Fluss bei Damaskus genannt, der אמנה oder אבנה gelautet hat, und daraus schliessen Lexicographen, Ausleger und Archäologen ohne Weiteres, dass es auch dort einen Berg Namens Amanah gegeben habe! Ein höchst unberechtigter Schluss. Dagegen ist es gewiss, dass es einen Berg oder einen Gebirgszug Amanus gegeben hat und noch giebt, als Ausläufer der Taurus in Syrien, der bis ans Mittelmeer streift. Die alten jüdischen Ausleger

„Ganz schön bist du, meine Freundin, 7
„und kein Tadel an dir.
„Ehe sich der Tag verweht 6
„und die Schatten sich neigen,
„soll ich mich wegwenden
„zum Myrrhenberge
„und zum Weihrauchhügel?
„Mit mir, meine (Schwester) Braut, 8
„mit mir sollst du kommen,
„vom Libanon schauen,
„von der Spitze des Amanus,
„von der Spitze des Senir und Hermon,
„von den Löwenhöhlen,
„von den Pardelbergen.

---

haben daher mit viel mehr Takt unter אמנה im H.L. den Amanus verstanden, als Grenzgebirge Palästina's: הר הוא ושמו אמנה . עד אותו ההר ארץ ישראל מכאן ולהלן חוץ לארץ (Citat s. Einleit. S. 116) und zwar im weiteren Sinne. In der Mischnah (Schebiit und Challah) und in der damit verbundenen Literatur (Tosifta, Boraita) wird אמנה, אמנוס und אמנון promiscue gebraucht, als Grenze der Länder, welche nur halb zu Palästina gehören, (אמנוס) מכזיב ועד הנהר ועד אמנה, von Kesib nördlich bis zum Amana und bis zum Euphrat, d. h. ganz Syrien in weitester Ausdehnung. Bekanntlich giebt das jerusalemer Targum הור ההר mit טוורוס אמנוס wieder. Kurz die Mischnah-Autoren verstanden unter אמנה das Amanusgebirge. Es gab keinen anderen Berg dieses Namens in der Nachbarschaft Palästina's, als eben diesen Taurus Amanus. Dorthin ihn zu begleiten, fordert der Freund Sulamit auf, je entfernter und gefahrvoller, desto einladender für ihn. — Noch ein Wort ist über מראש שניר וחרמון zu sagen. Es scheint hier, dass zwei verschiedene Berge oder Spitzen darunter zu verstehen seien. Man hat die Differenz von שניר und חרמון auch aus I Chronik 5, 23 bewiesen. Indessen wenn in Deuteronom. 3, 9 so deutlich angegeben ist, dass die Sidonier den Hermon שריון und die Emoriter ihn שניר nannten, dass also sämmtliche drei Namen einem und demselben Berg galten, muss man diese Angabe als Thatsache ansehen. Was die Chronik betrifft, so ist die Lesart daselbst nicht sicher, die LXX hatten eine andere; die Peschito hatte gar nicht das Wort שניר. Es scheint eine Marginalglosse zu sein. Hier hat der Dichter geflissentlich denselben Berg mit zwei Namen bezeichnet (vergl. Einl. S. 75). Der Freund fordert also Sulamit auf, mit ihm zu schauen vom Libanon, vom Amanus und vom Antilibanon und zwar ממענות אריות מהררי

ט לִבַּבְתִּנִי אֲחֹתִי כַּלָּה
לִבַּבְתִּנִי בְּאַחַד* מֵעֵינַיִךְ
י בְּאַחַד עֲנָק מִצַּוְּרֹנָיִךְ׃
מַה־יָּפוּ דֹדַיִךְ אֲחֹתִי כַלָּה
מַה־טֹּבוּ דֹדַיִךְ מִיַּיִן
וְרֵיחַ שְׁמָנַיִךְ מִכָּל בְּשָׂמִים׃
יא נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתוֹתַיִךְ כַּלָּה
דְּבַשׁ וְחָלָב תַּחַת לְשׁוֹנֵךְ
וְרֵיחַ שַׂלְמֹתַיִךְ כְּרֵיחַ לְבָנוֹן׃
יב גַּן נָעוּל אֲחֹתִי כַלָּה
גַּל נָעוּל מַעְיָן חָתוּם׃

* Vs. 9. באחת קרי

נמרים, gerade da, wo es Löwen und Leoparden giebt. Deutlich genug sagt es der Freund oder lässt ihn der Dichter sprechen, dass er die Gefahr aufsuchen wolle — weil sie ihm Muth einflösst, die Gefahren zu überwinden (s. S. 34). Und ausserordentlich schön ist die tiefe Liebe dadurch geschildert! Aber wie sehr haben die Ausleger und besonders Hitzig diesen schönen Zug verkannt! „Sind diese Höhlen der Löwen ein Standort, um gemüthlich auszuschauen? nicht vielmehr, von wo man wegfliehe? Wollte der Sprecher sagen: komm mit mir vom Libanon auf den Antilibanon! so würde er die gefährlichen Oerter gar noch geflissentlich aufsuchen wollen. Aber auch der Libanon ist ein Aufenthalt der Pardel". So fragt und räth Hitzig herum (S. 57). Wie lautet seine Lösung? „Diese מענות befinden sich in Jerusalem, und die Löwen sind der König" (S. 58). Was braucht man aber so zu deuteln, wo der Wortsinn so klar vorliegt? Ja, der Freund fordert sie geradezu auf, sich mit ihm zu den Löwenhöhlen und Pardelbergen zu begeben, um ihr sagen zu können:

Vs. 9 לבבתני אחותי כלה, „Du hast mir Muth gemacht", es mit diesen wilden Bestien aufzunehmen. Mit Recht bemerkt Ewald zu diesem Vers: dass לבב wie das syrische לַבֵּב (Assemani Biblioth. orient. I p. 21 und Barhebraeus p. 418) „muthig machen" bedeutet, ist unverkennbar. Diejenigen, welche es mit „entmuthigen, entherzen" wiedergeben, können diese Bedeutung nur erträumt haben. Auch LXX übersetzen ἐκαρδίωσας und Symmachos ἐθάρσυνας. — באחד מעיניך giebt keinen Sinn, auch nicht das Keri באחת; man muss wohl מאור ergänzen, wie Spr. 15, 30 מאור עינים „der Blick". Also: באחד מאור מעיניך und dazu der Parallelismus באחד ענק מצורניך.

„Du hast mich beherzt gemacht, Schwester Braut, 9
„du hast mich beherzt gemacht,
„mit einem Blicke von deinen Augen,
„mit einer Schnur von deinem Halse.
„Wie schön ist deine Minne, Schwester Braut, 10
„wie süss deine Minne, mehr denn Wein,
„und deiner Würze Duft mehr als alle Wohlgerüche!
„Honigseim träufeln deine Lippen, (Schwester) Braut, 11
„Honig und Milch unter deiner Zunge,
„der Duft deiner Kleider
„gleich dem Duft des Libanon.
„Ein verschlossener Garten bist du, Schwester Braut, 12
„ein verschlossener Garten,
„ein versiegelter Quell.

Vs. 10. ריח שמניך giebt keinen guten Sinn. Die LXX haben auch hier wie im folgenden Vers ὀσμὴ ἱματίων = ריח שלמותיך. Indessen wenn hier schon angegeben wäre, dass der Geruch ihrer Kleider alle Wohlgerüche übertreffe, so wäre es unlogisch, weiterhin zu schildern, der Geruch ihrer Kleider gleiche dem Geruch des Libanon. Besser passt die Lesart, welche der Peschito vorgelegen hat: וריח בסמניך, d. h. וריח בשׂמיך (vergl. ob. S. 127 zu I, 3).

Vs. 11. נפת, das einmal mit צופים verbunden vorkommt (Psalm 19, 11), scheint Waldhonig, μέλι ἄγριον, zu sein, welcher von gewissen Sträuchern träufelt und von gewissen Insekten (Alphides) ausgeworfen wird (vergl. Winer Reallex. I. Art. Honig). Das ת scheint radikal zu sein und das Wort mit Naphta zusammenzuhängen. Mit diesem Honig vergleicht der Freund ihr Sprechen, mit דבש, Dattelhonig, und mit Milch dagegen ihren Gesang. Sie ist auch so voll von natürlichem Dufte, dass ihre Kleider selbst wie der Libanon von dem Cederngeruche duften. Aehnliches sagt sie von ihrem Freunde aus; vergl. ob. S. 32 fg. Anmerk.

Vs. 12. LXX und Peschito lasen zweimal גן נעול statt גל: κῆπος κεκλεισμένος ἀδελφή ... κῆπος κεκλεισμένος. Und so erfordert es auch der palilogische Parallelismus (ob. S. 93). Damit stellt der Freund ihr das Zeugniss aus, dass sie unnahbar sei nicht bloss für Andere — was müssig wäre — sondern auch für ihn selbst. Dieses Zeugniss hat entschiedene Wichtigkeit für die ganze Tendenz des Buches und besonders für die Auffassung der Nachbarverse. Wenn er in den folgenden Versen von ihren שְׁלָחִים spricht, dass sie den edelsten Früchten und Spezereien gleichen, wenn sie ihn einladet, in ihren Garten zu kommen und ihre Edelfrucht zu geniessen, und wenn er endlich an-

יג שְׁלָחַיִךְ פַּרְדֵּס
רִמּוֹנִים עִם פְּרִי מְגָדִים
כְּפָרִים עִם־נְרָדִים׃

---

kündigt, dass er in den Garten eingegangen und von ihren Köstlichkeiten genossen habe, so können darunter unmöglich sinnliche Genüsse verstanden werden. Es ist daher eine Versündigung nicht bloss an der Keuschheit, sondern auch an dem guten Geschmacke, darin eine Schilderung des Liebreizes des Mädchens zu erblicken und noch dazu anzunehmen, sie habe ihn geradezu zum Genusse ihrer Reize eingeladen! Delitzsch und Andere, welche das Wechselgespräch zwischen Salomo und seine Braut vertheilen, müssen hier in den Fehler verfallen, die nackte Sinnlichkeit zur Schau zu stellen. Delitzsch S. 115: „In so demüthig zarten, kindlich keuschen (!) Ausdrücken ergiebt sie sich dem Geliebten. Da schliesst sie Salomo, von Liebe überwältigt, in seine Arme und ruft dann, nachdem er sie geherzt und geküsst, wie triumphirend aus: „gekommen bin ich in meinen Garten ... gekostet meinen Seim“ etc. Mit Recht wirft Hitzig die Frage dazwischen: Salomo hat sie geherzt und geküsst: „nichts weiter“? Zöckler geht allerdings weiter (S. 60): „Dabei fordert aber die wirkliche Vollziehung der hier nur als Vorsatz angekündigten ehelichen Umarmung unbedingt einen Wechsel der Scene, eine Hinwegverlegung von der Scene in das den Zuschauern unsichtbare eheliche Schlafgemach“! — Auch nach Hitzig „schlägt die lang abgewehrte und dadurch geschürte Liebesgluth in Flammen“ (S. 64). Nach Ewald richtet Sulamit diese zweideutigen Worte an den abwesenden Geliebten, was noch unverzeihlicher ist. Noch drolliger Renan (p. 34): *La voix de l'amant se fait entendre et reveille la passion de la jeune fille; elle n' a plus d'oreilles que pour lui, et le berger remporte la victoire sous les yeux mêmes de son rival!* Soll ein biblisches Buch wirklich so gemeine Sinnlichkeit predigen und zwar auf offener Scene vor dem Publicum? Das soll die Lilienreinheit sein, von welcher die modernen Allegoristen so viel Wesens machen? Das H.L. verdiente in der That das Verdammungsurtheil, welches Michaelis darüber verhängt hat, wenn dieser Sinn darin läge. Die hochzeitlichen Vorbereitungen, welche diejenigen, die Salomo eine Bräutigam-Rolle darin zutheilen, vorangehen lassen, können diese anstössigen Zweideutigkeiten nicht entschuldigen. Es ist also ersichtlich, dass diejenigen das H.L. verunglimpfen, welche es als Drama mit einer ernsten Liebhaberrolle für Salomo zu heben gedenken. Allein von allen den Turpia, die sie in den Text hineinlesen, findet sich nichts darin, ja der Text verwahrt sich geradezu, in der Schilderung Unanständiges zu suchen. Darum schickt er voraus und legt dem Freund die Worte in den Mund: „ein verschlossener Garten und eine versiegelte Cisterne ist meine Schwester Braut“. Diese

„Deine Gaben ein Paradies, 13
„Granatäpfel und edle Früchte,
„Cyperblumen und Rosen.

Worte wären höchst störend, wenn Sinnlichkeit hinter der Schilderung stecken sollte. Denn das soll doch etwa der Geliebten nicht als Verdienst angerechnet werden, dass sie für Andere ein verschlossener Garten ist, d. h. dass sie sich nicht dem Ersten Besten hingiebt! *Il se rassure sur la fidelité (de l'amante)*, bemerkt Renan. Welch' ein zweideutiges Compliment! Die Schilderung weiter unten (VI, 9. 10): „lauter ist sie ihrer Mutter... schön wie der Mond, lauter wie die Sonne, fürchterlich wie Thürme", berechtigt uns zur Annahme, dass hier ihre absolute Unnahbarkeit auch gegenüber ihrem Anbeter geschildert wird (vergl. ob. S. 135 fg.). Indessen kommt es auch ein wenig auf das Wort שלחיך in dem folgenden Verse an.

Vs. 13. שלחיך als „Pflanzungen" oder „Triebe" oder „Sprösslinge" oder „Zweige" oder *„un bosquet"*, wie Renan, sich über alle etymologischen Schranken kühn hinwegsetzend, übersetzt, passt durchaus nicht zum Bilde, und ebensowenig zur Form. Zuerst von dieser. שְׁלֻחוֹת bedeutet (Jes. 16, 8) allerdings die Senklinge des Weinstockes, welche dieser gewissermaassen aus sich entlässt; davon auch das Verb. שָׁלַח in diesem Sinne. Aber שִׁלּוּחִים bedeutet Gaben, Geschenke, die ein Unterthan seinem Herrn zusendet, und dann verallgemeinert „Gaben" überhaupt. Anders ist Micha 1, 14 לכן תתני שלוחים על מורשת גת nicht zu verstehen. Sehr gut giebt es hier das Targum wieder: וישדר קורבנין. Es ist consequent, wie es I Kön. 9, 16 ויתנה שלחים לבתו übersetzt: ויהבה מתנן; hier hat auch der Syr. ויהבה מוהבתא. *Donum demissionis* kann es unmöglich bedeuten, wie in Gesenius' Thesaurus angegeben ist, vielmehr ist es gleich משלח מנות (Esther 9, 19. 22) oder wie שלח מנחה und שלחו כר Jes. 16, 1 (אחר שלוחיה Exod. 18, 2 kann auch nicht Entlassung und Scheidung bedeuten, es ist überhaupt nicht verständlich). Sind nun שְׁלָחִים „Gaben und Geschenke", so kann hier שלחיך, vielleicht auch שְׁלָחַיִךְ zu lesen, nichts Anderes bedeuten als „Gaben", welche die Geliebte austheilt, keineswegs identisch mit שְׁלֻחוֹת „Senklinge". Was sollen auch diese, oder Pflanzungen, oder Triebe hier bedeuten? — Aber welche Gaben theilt sie aus? Da es im Folgenden überschwenglich geschildert wird, so kann es nur „Küsse" und dergleichen bedeuten, deren Süssigkeit und Köstlichkeit der Freund mit den edelsten Früchten, Wohlgerüchen und Erfrischungen vergleicht. Es ist also ein Climax in der Schilderung der von ihr ausgehenden Lieblichkeiten. Vs. 10 giebt an, dass ihre Liebe im Allgemeinen den Weinrausch übertrifft, und Duft von ihr ausströmt. Vs. 11 vergleicht ihre Sprache und ihren Gesang mit Honig und Milch. Endlich Vs. 13 vergleicht ihre Gaben, d. h. ihre

נֵרְדְּ וְכַרְכֹּם קָנֶה וְקִנָּמוֹן | יד
עִם כָּל־עֲצֵי לְבוֹנָה
מֹר וַאֲהָלוֹת
עִם כָּל־רָאשֵׁי בְשָׂמִים׃
מַעְיַן גַּנִּים | טו
בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנֹזְלִים מִן־לְבָנוֹן׃
עוּרִי צָפוֹן | טז
וּבוֹאִי תֵימָן

Küsse in mannigfaltigen Bildern. — Magnus hat richtig abgetheilt, dass פרדס das Prädicat zu שלחיך bildet, und nicht mit רמונים im St. constr. verbunden ist. Auch hier schreitet die Vergleichung vom Allgemeinen zum Besondern. Zuerst שלחיך פרדס, dann רמונים עם פרי מגדים, die Gegenstände immer paarweise aufgeführt, also נרד וכרכם und כפרים עם נרדים. In Vs. 14 erfordert die Symmetrie des Parallelismus

קנה וקנמון עם כל עצי לבונה (לבנון)
מר ואהלות עם כל ראשי בשמים

(s. S. 57). Endlich מעין גנים וגו׳. Mit allen diesen Gegenständen vergleicht der Freund ihre שלחים, d. h. ihre Liebesgaben. Damit der Leser nicht etwas Zweideutiges in diesen „Gaben“ suchen soll, wird Vs. 12 vorangeschickt, dass sie einem verschlossenen Garten und einer versiegelten Quelle gleiche. Nur so kann der Sinn dieser Partie sein, wenn Sul. lilienrein erscheinen soll. — Ueber עם hier und in den folgenden Versen gleich ἅμα und καὶ vergl. Einleit. S. 58 flg. — מגד Pl. מגדים und מגדן Pl. מגדנות ist etymologisch noch nicht gesichert. Im Arab. bedeutet مجد substantiv. nur „Ruhm und Ehre“, verbal. „übertreffen“; in Syrisch. *fructus aridus, pomum aridum*. Im Neuhebr. und Chald. im Allgemeinen „Frucht“. Die Analogie bietet also keinen Anhalt dafür. Mit נגיד, mit dem es Gesenius in Thesaurus im Verbindung bringt, hängt es gewiss nicht zusammen, da dieses lediglich eine passive Form von נגד ist, etwa *praepositus*. Hier und Vs. 16 scheint allerdings פרי מגדים „edle Frucht“ zu bedeuten und weiter VII, 14 כל מגדים elliptisch für כל פרי מגדים.

Vs. 14. Es ist bereits Einl. S. 57 darauf aufmerksam gemacht worden, dass נרד oder נרדים eine falsche L.A. sein müsse für ורד = ῥόδον. — כרכם nur hier und in der Mischnah-Literatur scheint eher vom Griechischen entlehnt, nach einer Form κρόκον gebildet. Da hier vom Wohlgeruch die Rede ist, so ist darunter die stark- und wohlriechende Narde oder *crocus sativus* verstanden, welche getrocknet den Saffran liefert. קנה der arabische oder indische κάλαμος ἀρωματικός;

„Narde und Krokus, 14
„Würzrohr und Zimmet
„sammt allen Bäumen des Libanon,
„Myrrhe und Aloe
„ . . . .
„sammt dem Edelsten der Wohlgerüche.
„Ein Gartenquell, 15
„ein Born lebendigen Wassers,
„das vom Libanon rieselt.
Erwache Nord (sang ich), 16
Südwind komm,

---

dessen gewürzhafte Wurzel zu Räucherwerk und Salböl benutzt wurde, heisst in der althebr. Literatur קנה בשם, wohlriechendes Rohr (Exod. 30, 23) oder קנה הטוב (Jerem. 6, 20). Erst bei Ezechiel (27, 19) und dem in Babylonien entstandenen Deutero-Jesaia (43, 24) wird diese Wurzel קנה schlechtweg genannt. Da sie auch hier nur als קנה bezeichnet wird, so zeugt auch dieser Umstand für die Jugend des Hohenl. — קנמון ist die wohlriechende Zimmtrinde (oder Kaneel) eines Baumes, der auf Ceylon wächst. — עצי לבונה hat keinen Sinn; es giebt bloss eine Baumart oder ein Strauchgewächs, welches das Weihrauch-Gummi ausschwitzt. Daher empfiehlt sich die LA. der LXX *ξύλα τοῦ Λιβάνου* = עצי לבנון. — Zur Symmetrie fehlt ein Glied, etwa קציעות = ψ. 45, 9.

Vs. 15. Die Gaben שלחים der Liebenden sind nicht bloss wohlschmeckend wie edle Früchte und nicht bloss duftend wie verschiedene Spezereien, sondern auch erfrischend wie immer rieselndes Wasser. באר מים חיים steht im Gegensatze zu מי באר oder מי בור, in Cisternen gesammeltem Wasser. — נזלים מן לבנון sind die frischen Gewässer, die von dem geschmolzenen Schnee vom Libanon herunterfliessen.

Vs. 16. Eine Differenz herrscht unter den Auslegern darüber, ob der ganze Vs. von Sulamit gesprochen wird, oder ob der erste Theil ihrem Freunde zugetheilt werden müsse. Die letzte Ansicht wird von Döpke, Magnus, Böttcher und ihrem Trabanten Renan vertreten, und zwar fassen sie den letzten Theil יבא דודי לגני als eine schlagende Erwiederung auf die Worte des Freundes. Ibn-Esra dagegen, dem Ewald, Delitzsch und Zöckler folgen, legt den ganzen Vers dem Freunde in den Mund. Den Vers an sich betrachtet, lässt sich allerdings darüber hin und her streiten. Sieht man aber auf den rhythmischen Bau desselben, so kann man doch zu einem sicheren Resultate gelangen. Ganz entschieden zeigt der Vers eine rhythmische Gliederung und sogar einen Reim, wenn man ihn folgendermaassen abtheilt:

הָפִיחִי גַנִּי
יִזְּלוּ בְשָׂמָיו
יָבֹא דוֹדִי לְגַנּוֹ
וְיֹאכַל פְּרִי מְגָדָיו׃
ה בָּאתִי לְגַנִּי אֲחֹתִי כַלָּה
אָרִיתִי מוֹרִי עִם־בְּשָׂמִי

א

עורי צפון
ובואי תימן
הפיחי גני
יזלו בשמיו.
יבא דודי לגנו
ויאכל פרי מגדיו.

Dergleichen rhythmische, fast metrische, aus kurzen Gliedern bestehende und mit einem Reim versehene Verse kommen noch einige Mal in der Bibel vor, z. B. Jes. 23, 16:

קחי כנור
סבי עיר
זונה נשכחה
הטיבי נגן
הרבי שיר
למען תזכרי

Ps. 75, 6—7: כי לא ממוצא וממערב
ולא ממדבר (ו)הרים
כי אלהים שפט
זה ישפיל וזה ירים

Aehnlich gegliedert ist Jes. 47, 1—5 (wenn man den störenden Vs. 4 ausscheidet); Ps. 9, 16—17; Nahum 3, 14.

Ist nur unser Vs. rhythmisch gegliedert, so kann er nur von einer einzigen Person gesprochen sein, und da der letzte Theil unstreitig von Sulamit gesprochen wird, so gehört ihr der ganze Vers an. Hitzig's Einwurf, dass sie nicht einmal גני und das andere Mal לגנו sagen könne, da diese beiden Worte mit einander correspondiren, ist von keinem Belang. Was hindert uns auch das zweite Mal לגני oder auch das erste Mal גנו zu lesen? פרי מגדיו bezieht sich offenbar auf גן. Noch mehr; gehört dieser ganze Vers Sulamit an, und ist er rhythmisch gestaltet, so hat sie ihn nicht gesprochen, sondern gesungen, wie Vs. II, 15 gesungen gedacht werden muss. Der Freund rühmte auch in dieser Partie ihren milden, süssen Gesang: דבש וחלב תחת לשונך (vergl. ob. S. 145). Was ist natürlicher, als dass sie mit einem Liedchen einfällt, um ihn zu erfreuen? Der folgende Vers wird dadurch verständlicher. — צפון und תימן müssen als Nordwest-

durchfächele meinen Garten,
dass die Würzen fliessen.
Es komme mein Freund
in seinen Garten
und geniesse dessen edle Frucht!

„Gekommen bin ich in meinen Garten, V, 1
„meine Schwester Braut,
„gepflückt hab' ich meine Myrrhe und meine Würzen,

---

und Südwest-Winde genommen werden, wie Magnus (S. 183) auseinandergesetzt hat; beide Winde sind zu verschiedeneu Jahreszeiten kühl und angenehm. Da der Freund sie mit einem würzigen und duftreichen Garten verglichen hat, so bleibt sie im Bilde und ruft die milden Zephyre an, den Garten zu durchwehen, damit die balsamischen Wohlgerüche dem Freunde Genuss gewähren mögen.

V, 1 schliesst sich eng an das Vorige an. Er hat ihren schönen Gesang und ihr rhythmisches, wohllautendes Lied vernommen; Wort und Ton haben ihn entzückt. Diese Befriedigung spricht er mit den Worten באתי לגני אחתי כלה וגו' aus. Da er früher ihren Gesang und ihre Rede mit Honig und Milch, ihre Liebe mit Wein und ihre ganze Erscheinung mit duftenden Gewürzen verglichen hat, so recapitulirt er, dass er dieses Alles in dem von ihr gesungenen Liedchen mit Entzücken genossen hat. Wohl zu merken: genossen hat; es ist bereits für ihn ein Vergangenes. Daher stehen die Verba im Perf. באתי ... אריתי ... אכלתי ... שתיתי. Welche Noth und Qual haben dagegen die Ausleger mit diesen Perff., um sie sich zurecht zu legen! Sie können nicht leugnen, dass באתי dem יבא und אכלתי dem יאכל im vorhergehenden Vers entspricht. Die Verba müssen also eine Vergangenheit bezeichnen. Dennoch schwächen die meisten sie zu einem Praesens ab: „Ich komme zu meinem Garten, ich pflücke" etc. (Ewald, ebenso Hitzig); „so will ich meinen Garten betreten und will pflücken" etc. (Magnus). Zöckler rechtfertigt noch diese Nothzüchtigung des Tempus (S. 60): „Diese Verba sind aber nicht präterital zu nehmen: „ich bin gekommen ... weil mit einer einzigen bräutlichen Umarmung der Höhepunkt des Liebesgenusses (!), dem sie beide (Salomo und Sulamit) entgegeneilen, noch keineswegs erreicht und erschöpft war; sondern streng präsentisch, als zur Angabe dessen dienend, was so eben in Ausführung begriffen ist!" Wenn man mit den Tempora oder Modi der hebr. Sprache so willkürlich verfahren will, so wird man nie zu einer sichern Exegese gelangen, sondern wird, wie in der Blüthezeit der typologischen Auslegung, aus jedem Verse alles Beliebige herauslesen können. — Delitzsch zeigt sich darin taktvoller; er, der feine Kenner des Hebr., kann nicht zugeben, dass באתי etc. bedeuten soll: „ich komme".

אָכַלְתִּי יַעְרִי עִם־דִּבְשִׁי
שָׁתִיתִי יֵינִי עִם־חֲלָבִי
אִכְלוּ רֵעִים
שְׁתוּ וְשִׁכְרוּ דּוֹדִים׃

Er übersetzt die Verse daher perfektisch. Aber seiner Drama-Hypothese zu Liebe muss er aus eigener Machtvollkommenheit hinzufügen: Salomo (nachdem er sie geherzt und geküsst)

„Ich bin gekommen, . . .

Habe gepflückt" . . .

Ihm folgt Renan: (*Elle lui accorde un baiser.*) *Le Berger: Je suis entré dans mon jardin etc.* — Das Alles ist reine Willkür, und die Hypothese vom dramatischen Spiel ist schon dadurch allein gerichtet. — Noch sei hier bemerkt, dass יַעַר etymologisch nicht genügend erklärt ist. Es ist weder „Traubenhonig", noch mit Wetzstein (Reise im Hauran) „Palmwald und vulkanische Steine", wie das arabische وعر, noch „das Rauhe, Struppige am Honig", noch stammt es mit Gesenius von der Wurzel יער *„redundavit"* (Thes. II, 611), sondern es bedeutet „Dattelhonig" (דבש תמרים), der sich, wo die Bäume dicht zusammenstehen, von selbst ergiesst, vgl. זבת .. דבש „das Land fliesst von Honig über". יער stammt von der Wurzel ערה „sich ergiessen" (Ges. II, 1068), mit vorgesetztem י, wie יֶקֶב von נקב und יָרֵד von רד, יַבִּיעַ von בוע (vergl. Graetz, Kohélet p. 116. Anmerkung zu X, 1). Daher sagt man im Hebr. דבש היער, „Honig des Ergusses", und יערת הדבש „Erguss des Honigs". Hier wird, um einen Parallelismus zu haben, יער neben דבש genannt.

Noch willkürlicher als die erste Hälfte des Verses haben die Ausleger die zweite Hälfte אכלו רעים וגו' erklärt. Diejenigen, welche Kap. 4 als einen Hochzeitsfeier-Dialog zwischen Sal. und Sul. ansehen, erklären sie als Aufforderung an die Gäste, sich am Hochzeitsschmause zu betheiligen. Diese Erklärung hat wenigstens Consequenz für sich. Freilich fehlt zu einer Hochzeit und einem Hochzeitsschmause Alles, da davon nichts angedeutet ist. Aber in noch grösserer Verlegenheit befinden sich diejenigen, welche statt Salomo einen Hirten als Liebhaber in Scene setzen. Die Braut ist gezwungener Weise in Salomo's Harem gebracht, und der eigentliche Liebhaber fordert die Freunde zum Schmausen auf! Hitzig hat die ganze Unhaltbarkeit dieser Hypothesen treffend kritisirt, ohne etwas Besseres dafür zu geben (S. 64): „die zweite Vershälfte ist nach Döpke eine Aufforderung an Freunde, an einem freundschaftlichen Mahle Theil zu nehmen! Böttcher sieht darin ein Geheiss des Hirten an seine Gefährten, über den hochzeitlich bereitgestellten Wein und die Tafel im Speisesaal herzufallen!!" Ewald: „Er ruft, wie billig, auch seinen Freunden zu, sich zu sättigen". Aber wäre

„gegessen hab' ich meinen Honig und meinen Seim,
„getrunken hab' ich meinen Wein und meine Milch.
„Esset immerhin, Freunde,
„trinkt und berauscht euch, Genossen!"

---

es so gemeint, spräche ein אִכְלוּ, so sollte גם אתם nicht fehlen, und eine Hindeutung, dass sie nämlich in **ihrem** Garten, nicht in dem seinigen geniessen möchten, wäre wohl angebracht. Dies zumal, wenn für ihn die Sulamit spricht, die sich in der Lage befinden soll, daran zu denken, dass ihr Geliebter auch an seine Cameraden denke". In der That wäre nach der Auffassung der Salomonisten hier das Allerkrasseste ausgedrückt. Wenn in אכלתי יערי עם דבשי וגו' liegen soll: Salomo habe sich an ihren Reizen und ihren Umarmungen berauscht, dann würde der zweite Halbvers eine Aufforderung an die Freunde sein, **dasselbe zu thun**, sich an **derselben** Person in Liebe zu berauschen: welche Unzüchtigkeit! Eichhorn, Magnus und Hitzig legen daher den Vers dem Dichter in den Mund, der die Liebenden ermahnt, ihre Liebe doch zu geniessen und davon trunken zu werden! Absurd erklärt Renan diesen Halbvers. Es ist nach ihm eine Aufforderung an den Chor, sich am Mahle zu betheiligen (S. 35): *Et qu'on ne m'objecte pas que le choeur, composé au commencement de l'acte de bourgeois de Jerusalem (!), ne peut être le même que celui que l'amant invite ici à se réjouir avec lui. Le choeur, dans notre poëme, n'a pas une rigoureuse identité. C'est un personnage neutre, représentant en quelque sorte la foule des spectateurs et exprimant les sentiments que la situation suggère.* Das heisst, aus der Verlegenheit eine Regel machen! Aber alle diese Hypothesen und Suppositionen thun den Worten schreiende Gewalt an, die ausserordentlich einfach sind. Wir wollen zunächst das Sichere feststellen. דודים bildet durchaus einen Parallelismus zu רעים, wie sämmtliche Verss. das Wort durch „Freunde" wiedergeben. Daher hat Ewald Recht ([2] S. 422): „Dass aber דודים hier nichts als Freunde bedeuten könne, ergiebt sich sowohl aus dem Versbaue als aus der Sache selbst". דוד bedeutet zwar ursprünglich im Hebr. „Oheim", aber es kommt auch Jes. 5, 1 als „Freund" vor, und im HL. hat es nur diese Bedeutung. Er nennt sie רעיתי und sie nennt ihn דודי. In Vers 16 nennt sie ihn im Parallelismus זה דודי וזה רעי. Folglich kann שתו ושכרו דודים nicht bedeuten „in Liebe", sondern es ist ein Vocativ gleich רעים. Ferner ist zu beachten, dass es nicht heisst רֵעַי, דוֹדַי „meine Freunde ... Genossen", sondern einfach „**Genossen** ... **Freunde**". Auch die von Hitzig gemachte Bemerkung, dass גם אתם fehlt, ist wichtig. **Seine Freunde** werden also **gar nicht aufgefordert**. „**Die Freunde**" werden auch nicht aufgefordert, **dasselbe** zu thun, was das Subjekt im ersten Halbverse gethan hat, sondern einfach, **zu essen**, **zu trinken** und **sich zu berauschen**. Er, der Freund Sulamit's, hat sich

ב

אֲנִי יְשֵׁנָה וְלִבִּי עֵר
קוֹל דּוֹדִי דוֹפֵק
פִּתְחִי־לִי אֲחֹתִי רַעְיָתִי יוֹנָתִי תַמָּתִי
שֶׁרֹּאשִׁי נִמְלָא־טָל
קְוֻצּוֹתַי רְסִיסֵי לָיְלָה׃

Vs. 2. הר׳ בדגש

---

an ihrem Dufte, an ihrem Honig, an ihrem Wein und ihrer Milch gelabt. Sie aber, die רעים und דודים, die Freunde und Genossen unter einander, sollen essen und trinken etc. Was? etwa יערי עם דבשי oder ייני עם חלבי? Davon steht nichts da. Sie sollen essen, Wein trinken und sich berauschen. Damit ist die Zweideutigkeit beseitigt. Die Feinheit der Wendung stellt sich heraus, wenn man die Imperative in diesem Halbvers als **ironische** auffasst, wie Jes. 6, 9: שמעו שמוע... וראו ראו; Amos 4, 4—5: באו בית אל ופשעו הגלגל הרבו לפשוע והביאו ....; וקראו נדבות השמיעו; Jerem. 44, 25: הקים תקימנה את נדריכם. Also auch hier: „**Ihr Freunde und Genossen** (nicht **meine** Freunde) אכלו שתו ושכרו! esset nur und trinket und berauscht euch“! Der letzte Halbvers bildet einen ironisch-polemischen Gegensatz gegen den ersten. Ich (sagt Sulamits Freund) habe mich an ätherischen Genüssen gelabt und bin entzückt, ihr aber, die ihr solche Genüsse nicht kennt, noch liebt, schmauset und betrinkt euch an gröberen Mitteln. Es scheint, dass mit diesem Zuge die **gemeinsamen** Schmausereien, *συμπόσια*, der Griechen, die durch *συμβολαί* von Freunden zusammengeschossen wurden, und wobei die Hetären nicht fehlten, gegeisselt werden. Nur durch diesen Gegensatz ist der Vers vollständig verständlich. Hier der Freund, der sich begnügt mit der wohlklingenden Rede, dem schönen Gesang und ähnlichen Gaben der Geliebten und seine Freude daran findet, und dort die „Genossen“ welche schmaussen und sich gemeinschaftlich berauschen. Das bildet die Pointe, und darum schliesst hiermit der erste Theil des Liedes ab (vergl. ob. S. 32).

Vs. 2. Zart und sinnig beginnt der zweite Theil des Liedes, dass Sulamit auch im Schlaf an ihren Freund denkt, dass ihr Herz auch während des Schlafes wach ist. Darum vermag sie jedes noch so leise Geräusch sofort zu vernehmen und besonders zu erkennen, wenn es von ihrem Freunde ausgeht. Durchaus ungereimt ist die Annahme, dass Sulamit hier einen Traum erzähle, wie Ibn-Esra und mehrere neuere Ausleger geltend machen. Denn man ist dann nicht im Stande anzugeben, wo der Traum aufhört und die Wirklichkeit beginnt, da die Thatsachen logisch auf einander folgen. Sie hört ihren Freund anklopfen, zögert ihm aufzumachen, öffnet endlich, findet ihn

II.

Ich schlief, aber mein Herz wachte, 2
meines Freundes Stimme (hörte ich)
klopfend [an die Thüre:]
„Oeffne mir, meine Schwester,
„meine Freundin, Täubchen, Unschuld,
„denn mein Haupt ist voll von Thau,
„meine Locken von Feuchtigkeit der Nacht!“

---

nicht, sucht ihn, wird von den Wächtern misshandelt, beschwört die Töchter Jerusalems, wenn sie ihn finden, ihm zu melden, dass sie krank vor Liebe sei. Das sind lauter Vorgänge des wachenden Zustandes. Die Gründe, welche die Ausleger für die Traumerscheinung vorbringen, sind nichts weniger als stichhaltig: das wirkliche Geschehen streite mit dem Decorum; ein Geschlagenwerden der Geliebten des Königs (!) durch die städtische Nachtwache würde das *non plus ultra* von historischer Unwahrscheinlichkeit bilden! Andere Gründe giebt es nicht. Wir haben es also durchaus mit einem wirklichen Erlebniss zu thun, welches eben, wie Alles, erzählt wird. ישנה und עֵר sind Participia, bedeuten die Gleichzeitigkeit und erfordern ein Finitum: während sie schlief und ihr Herz wachte, so — Doch vorher muss die Bedeutung von דופק ermittelt werden. Etymologisch ist sie noch nicht gesichert, denn in den beiden Versen, in denen das Wort noch vorkommt, bedeutet das Verbum in Kal (Genesis 33, 13 ודפקום) „treiben“ und nur in Richter 19, 22 scheint es „schlagen“ zu bedeuten; aber auffallend ist hier die Hitpaël-Form. Auffallender ist noch, dass dieses Verbum weder im Arabischen, noch in den beiden Dialekten des Aramäischen vorkommt, und im Neuhebr. (Tamid I, 2: הממונה בא ודופק עליהם) vielleicht nur dem H.L. entlehnt ist. Indessen da die Versionen es mit „anklopfen“ wiedergeben, so können wir uns dabei beruhigen; die Pesch. durch נקש und die LXX durch *κρούει*. Diese haben noch einen Zusatz, der unentbehrlich ist: *κρούει ἐπὶ τὴν θύραν*. In so fern muss man zu קול דודי ergänzen שמעתי, und דופק ist Attributiv zu דודי. Hier ist קול nicht Interjektion wie II, 8, sondern bedeutet „Geräusch“. Ungenau bei Hitzig (S. 67). Die Satzconstruktion würde demnach lauten: אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק על הפתח שמעתי. — Vor פתחי לי nehmen sämmtliche Ausleger eine selbstverständliche Ergänzung an, ענה דודי ואמר לי, vergl. Einl. S. 15. Die Harmlosigkeit und Unschuld ihres Verhältnisses, obwohl er sie des Nachts aufsucht, ist in den zärtlichen Worten אחותי יונתי תמתי ausgedrückt. Warum besucht er sie? Er findet es selbst für nöthig, sich zu entschuldigen, oder wenigstens einen Vorwand anzugeben. Er kommt eben von seinen Ausflügen auf den Bergen ist vom Thau durchnässt, und will sich,

ג פָּשַׁטְתִּי אֶת־כֻּתָּנְתִּי
אֵיכָכָה אֶלְבָּשֶׁנָּה
רָחַצְתִּי אֶת רַגְלַי
אֵיכָכָה אֲטַנְּפֵם׃
ד דּוֹדִי שָׁלַח יָדוֹ מִן־הַחוֹר
וּמֵעַי הָמוּ עָלָיו׃
ה קַמְתִּי אֲנִי לִפְתֹּחַ לְדוֹדִי
וְיָדַי נָטְפוּ־מוֹר
וְאֶצְבְּעֹתַי מוֹר עֹבֵר
עַל כַּפּוֹת הַמַּנְעוּל׃

---

so zu sagen, ein wenig trocknen. — קוצותי „Haarlocken" und רסיסים „Feuchtigkeit" sind aramäische Wörter (vergl. Einl. S. 48). Sonderbar ist Hitzig's Sorge: wie konnte der Hirte von der Heerde weglaufen? Er beantwortet sich die Frage durch die Supposition, dass der Hirt einen Hüter bestellt haben muss, „dann müsste, da er doch nass wird, dieser ihn zu spät abgelöst haben"!! Als wenn im H.L. ein Hirt von Profession dargestellt wäre, der die Heerde nicht verlassen dürfte! Der unter Lilien weidet, über Berge springt, ist kein tagelöhnender Schäfer (vergl. Einl. S. 22).

Vs. 3. Ganz unnöthiger Weise lassen die Ausleger diese Worte von ihr direkt sprechen oder ihrem Freunde erwiedern. Aber wie läppisch wäre der Grund selbst im Munde einer Dorfschönheit für ihre Weigerung, zu öffnen, weil es ihr Mühe verursachen würde, sich das Chiton anzuziehen und die gewaschenen Füsse zu besudeln! Im Munde der Sulamit, welche in ihren Reden Gewandtheit und Feinheit zeigt, nehmen sie sich höchst zimpferlich aus. Man muss vielmehr annehmen, dass sie diese Worte für sich spricht oder halb denkt: אמרתי בלבי wie III, 2. Ihr erster Gedanke beim plötzlichen Erwachen aus dem Schlafe durch das Geräusch ihres Freundes ist — noch im Halbschlafe — dass sie doch nicht öffnen könne. Sie hatte ihr Kleid, das sie am Tage zu tragen pflegte — כתונת = χιτών — ausgezogen, hatte sich vor dem Schlafengehen die Füsse gewaschen, wie sollte sie in der Nacht das Kleid wieder anziehen und sich die Füsse besudeln? איככה, neuhebr. Form für איך, nur noch Esther 8, 6. טנף ein aramäisches Wort S. 50.

Vs. 4. Ich weiss nicht, wie die Ausleger darauf verfielen, חור als Gitterfenster zu nehmen. Im folgenden Vers ist angegeben, dass der Freund den Riegel der Thüre im Innern berührt hatte; daraus geht hervor, dass er den Versuch gemacht hatte, selbst zu öffnen; חור muss also ein Loch in der Thüre sein, wodurch man diese, wenn sie

Ausgezogen hatte ich mein Kleid, 3
wie sollte ich es wieder anziehen?
Gebadet hatte ich meine Füsse,
wie sollte ich sie wieder besudeln?
Mein Freund streckte seine Hand an die Luke, 4
da bebte mir mein Inneres.
Ich stand auf, meinem Freunde zu öffnen, 5
da troffen meine Hände von Myrrhe
und meine Finger voll
auf des Schlosses Griff.

---

nicht fest verriegelt ist, öffnen kann. Er klopfte zuerst an die Thüre, und da sie nicht sogleich öffnete, wollte er sie selbst öffnen. Ueber שלח מן in der Bedeutung „an" s. ob. S. 59. — Ewald zieht mit Recht die Lesart עלי vor, welche noch dazu mehrere Codd. statt עליו haben, und Hitzig's, des Hyperkritikers, Bedenken dagegen nimmt sich wunderlich aus. Aber man darf nicht mit Ewald übersetzen „tobte mir", sondern: „in mir". Die Verba, welche einen innern Affekt bezeichnen, werden meistens mit על construirt: הָמָה mit על ψ. 42, 6. 12. 43, 5. התעטף mit על Jona 2, 8. ψ. 142, 4. 143, 4. שחח mit על Threni 3, 20. השתפך Hiob 30, 16; auch in Kal ψ. 42, 5. Hitzig kennt nur zwei Analoga: נהפך עלי לבי (Hos. 11, 8.) und עלי לבי דוי (Jerem. 8, 18).

Vs. 5. קמתי אני steht symmetrisch wegen des folgenden פתחתי אני, wo das Pron. ausdrückt: „ich selbst öffnete", nicht etwa mit Weissbach: „durch אני will Sulamit ihre ganze Person ihren einzelnen Theilen gegenüber betonen". Noch unrichtiger ist Hitzig's Erklärung, אני bezeichne die breitere Sprachweise des Volkes, etwa wie: „aufstehen that ich". Die ganze hebräische Literatur bietet kein Beispiel dazu. — וידי נטפו מור hat den Auslegern zu wunderlichen Erklärungen Veranlassung gegeben. Einige nehmen an, Sulamit habe sich beim Aufstehen gesalbt, und davon troffen ihre Finger von Myrrhe. Sonderbar! Sie beeilt sich, ihrem Freunde zu öffnen, und sie soll sich noch Zeit genommen haben, sich vorher zu salben! Sie wird so einfach dargestellt, dass sie barfuss geht, und soll sich beim Aufstehen salben! Die meisten Ausleger nehmen an, ihr Freund habe sich mit Salben bestrichen, und sie verfehlen nicht, Belege aus der klassischen Literatur beizubringen, dass die Anbeter sich die Hände zu salben pflegten. Auch diejenigen nehmen zu diesem Nothbehelf ihre Zuflucht, welche der Sulamit einen einfachen Hirten zum Liebhaber geben. Diese verkehrte Auslegung stammt von der vollständigen Verkennung des Grundwesens des H.L. Der Freund salbt sich keineswegs, sondern weil er sich auf Myrrhenbergen aufhält, trieft er von Myrrhe (vergl. Einleitung

פָּתַחְתִּי אֲנִי לְדוֹדִי	ו
וְדוֹדִי חָמַק עָבָר	
נַפְשִׁי יָצְאָה בְדַבְּרוֹ	
בִּקַּשְׁתִּיהוּ וְלֹא מְצָאתִיהוּ	
קְרָאתִיו וְלֹא עָנָנִי׃	
מְצָאֻנִי הַשֹּׁמְרִים הַסֹּבְבִים בָּעִיר	ז
הִכּוּנִי פְצָעוּנִי	
נָשְׂאוּ אֶת רְדִידִי מֵעָלַי	
שֹׁמְרֵי הַחֹמוֹת׃	
הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלָםִ	ח
אִם־תִּמְצְאוּ אֶת דּוֹדִי	

S. 32). — Dass מור עבר gleich מור דרור „freifliessende Myrrhe" = *στακτή* sein soll, ist durch nichts erwiesen. Dass das arabische Verbum عبر unter mehreren andern auch die Bedeutung „thränen" hat, was Hitzig geltend macht, beweist gar nichts für den hebr. Stamm עבר. Mit mehr Recht könnte man behaupten, dass עֹבֵר „echt" bedeute, da عبر auch die „Echtheit der Münzen prüfen" bedeutet und im Hebr. כסף עֹבֵר vorkommt. Solche schillernde Analogien schaden der Exegese mehr, als sie ihr nützen. Beachtenswerth ist, dass die LXX עֹבֵר durch *πλήρη* wiedergeben. Nun bedeutet der Stamm עבר im Hebr. entschieden auch „voll sein", was Ewald bereits erkannt hat, zu Jerem. 5, 28: עברו דברי רע; 23, 9: וכגבר עברו יין; *ψ*. 73, 7: עברו משכיות לבב. Deutlich ist diese Bedeutung zu erkennen in Hiob 21, 10 שורו עבר und in עֲבוּר הארץ = מלאה, „Fülle", „Ertrag" des Landes. Davon im Neuhebr. מְעֻבֶּרֶת schwanger und mehrere Derivata. Hier könnte also עֹבֵר ein Adject. sein, und על כפות das Complement: „voll an dem Griffe des Riegels". Es passt aber nicht zu Vs. 13, wo מור עבר ohne Complement vorkommt, obwohl auch hier LXX *πλήρη* dafür haben. Merkwürdigerweise las die Peschito hier nicht עבר, sondern dafür נרד, „Narde". Sie übersetzt: ספותה איך שושנא דנטפן מורא ונרדין. Es ist also mindestens zweifelhaft, ob עבר ein Epitheton zu מור ist. Also beschreibt der Dichter nicht die Gesalbtheit der Sulamit oder ihres Freundes mit der besten Myrrhe, sondern er deutet, wie schon gesagt, an, dass der innere Riegel durch die Berührung von Seiten des Freundes, als er die Hand durch das Thürloch gesteckt hatte, von dem von derselben ausströmenden natürlichen Myrrhendufte voll war. Das ist der ungezwungene Sinn des Verses.

Vs. 6. Die eigentliche Bedeutung von חמק kann nicht ermittelt

Ich öffnete meinem Freunde, 6
da war mein Freund entschlüpft, vorüber,
meine Seele war mir ausgegangen,
während er sprach;
jetzt suchte ich ihn und fand ihn nicht,
rief ihn, und er antwortete mir nicht.
Es fanden mich die Wächter, 7
die in der Stadt umherstreifen,
schlugen, verwundeten mich,
hoben mein Kopftuch von mir,
die Hüter der Mauern. —
Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, 8
wenn ihr meinen Freund fändet,

---

werden, da es nur noch einmal (Jerem. 31, 22) vorkommt. — נפשי יצאה ist nicht gleich ויצא לבם Genesis 42, 28, wo es nur bedeutet: ihr Muth ging ihnen aus. Hier ist es eher gleich נפחה נפשה (Jerem. 15, 9) oder תצא רוחו (ψ. 146, 4), der Odem, das Leben wich — hyperbolisch gesprochen. — בדברו, „als er sprach“, d. h. ich habe seine Stimme wirklich vernommen, es war keine Täuschung, kein Traum, da mir dabei die Sinne schwanden, und doch fand ich ihn nicht. Man braucht also nicht, und ist auch sprachlich nicht dazu berechtigt, mit Ewald דבר mit „zurückweichen“ zu erklären oder gar mit Hitzig an das arab. دبر „hinterher“ zu denken. Der Sinn ist hier durchsichtig und unzweideutig genug. Auch Zöckler weist diese abenteuerlichen Erklärungen ab, obwohl inconsequent, da auch er die ganze Scene als einen Traum darstellt.

Vs. 7. Die Stadtwache, welche sie das erste Mal (III, 3—4) unangefochten liess, misshandeln sie diesmal, da sie dieselbe schon zum zweiten Mal scheinbar vagabundirend ertappt. Es ist also ein neuer Zug, gegen das Frühere gehalten. Sie schildert damit, welche Leiden sie um ihrer Liebe willen erduldet hat. — Die Bedeutung von רדיד ist noch gar nicht gewiss. „Obergewand“ oder „Schleierkleid“ kann es am allerwenigsten bedeuten. Allenfalls könnte man dazu das arabische ردا, رداة heranziehen, das eine Art Capuze bedeutet. So übersetzen es auch die LXX: *θέριστρον*, „Kopftuch“. Dazu passt auch besser das Verbum נשאו, sie haben ihr das Kopftuch nach oben abgezogen.

Vs. 8. Dieses Beschwören der Töchter Jerusalems, ihrem Freunde, wenn sie ihn fänden, von ihrer Liebessehnsucht zu erzählen, ist sehr einfach nach der Annahme, dass das H.L. eine Erzählung der Sulamit

מַה־תַּגִּידוּ לוֹ
שֶׁחוֹלַת אַהֲבָה אָנִי׃
מַה־דּוֹדֵךְ מִדּוֹד הַיָּפָה בַּנָּשִׁים ט
מַה־דּוֹדֵךְ מִדּוֹד
שֶׁכָּכָה הִשְׁבַּעְתָּנוּ׃
דּוֹדִי צַח וְאָדוֹם י
דָּגוּל מֵרְבָבָה׃
רֹאשׁוֹ כֶּתֶם פָּז יא
קְוֻצּוֹתָיו תַּלְתַּלִּים שְׁחֹרוֹת כָּעוֹרֵב׃
עֵינָיו כְּיוֹנִים עַל־אֲפִיקֵי מָיִם יב
רֹחֲצוֹת בֶּחָלָב
יֹשְׁבוֹת עַל־מִלֵּאת׃

---

für die Töchter Jerusalems ist. Die Anhänger des Drama wissen dagegen nicht recht, was sie damit anfangen sollen. — מה תגידו לו ist eine lebhafte Ausdrucksweise für: הגידו לו „saget ihm doch“. Curios ist es, hier מה als Verneinung zu nehmen.

Vs. 9. Eine höchst gelungene Einleitung, um eine ausführliche Schilderung des Freundes geben zu können. Misslich ist allerdings diese Frage für diejenigen, welche Salomo als Geliebten figuriren lassen, dessen Hochzeit die Töchter Jerusalems eben beigewohnt haben. Die Frage ist sicher einfach — ohne tadelnde oder spöttische Bemerkung: „Worin ist denn dein Freund vor Andern so ausgezeichnet, dass du ihn so schwärmerisch, so hingebend, so opfermuthig liebst? — שֶׁכָּכָה eine neuhebr. Partikel, s. ob. S. 43. הִשְׁבַּעְתָּנוּ statt הִשְׁבַּעְתָּנִי ist eine unregelmässige Form.

Vs. 10. צח ist wohl „glänzend weiss“ wie Klagell. 4, 7 צחו מחלב, und dazu gehört אדום, also weissroth, von schönem Incarnat (Hitzig). — דגול kann nur nach der Analogie von σημαιωτός von דגל = σῆμα gebildet sein (ob. S. 59), also a u s g e z e i c h n e t.

Vs. 11. Es ist wunderlich, wie sämmtliche Ausleger sich bei der Tautologie von כתם פז beruhigen und allerlei nichtssagende Belege herbeiziehen, ohne zu ahnen, dass wir es hier mit einer falschen Lesart zu thun haben. Man braucht es bloss auszusprechen, um es richtig zu finden, dass dafür כֶּתֶר פז gelesen werden müsse. Sonst wäre das Bild unpoetisch, den Kopf mit Gold zu vergleichen. Um so schöner ist das Gleichniss, wenn er einer „goldenen Krone“ gleicht. Zwar kommt in Daniel בכתם אופז vor (10, 5); hier ist es aber ein emphatischer Ausdruck, wenn die Lesart überhaupt gesichert ist, da LXX das eine

was wollt ihr ihm melden?
Dass ich krank vor Liebe bin.
„Worin zeichnet sich aus, Schönste der Frauen, 9
„worin zeichnet sich dein Freund vor Andern aus,
„dass du uns so beschwörest?“
Mein Freund ist blendend weiss und roth, 10
ausgezeichnet unter Zehntausenden.
Sein Haupt eine goldene Krone, 11
seine Locken herabwallend, schwarz wie Raben.
Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen, 12
in Milch badend,
in Fassung eingelegt.

---

andere vermuthen lässt.. Was פז betrifft, so ist es durchaus nur eine Abkürzung von אופז; wie aus I Könige 10, 18 entschieden hervorgeht: זהב מופז = מאופז (Jerem. 10, 9) aus Upaz. אופז selbst aber ist nur eine andere Aussprache für אופיר (ר und ז waren in der Aussprache ähnlich, wofür noch andere Beispiele sprechen, als die, welche Gesenius Thes. I, 400 angeführt hat, was hier zu weit führen würde). Nach Lassens Untersuchungen ist אופיר das Land Abira in Südindien. זהב אופיר oder זהב אופז oder ז׳ פז heisst also nichts anderes als „feines Gold“ aus Indien. Elliptisch sagte man auch kurzweg אופיר oder פז für „Gold“. – כתם heisst etwas Rothes, davon נכתם „geröthet“, „blutroth“, und davon rothes oder gelbes Gold. Sämmtliche anderweitige Ableitungen sind verfehlt. — Ueber קוצות „Haarlocken“ aramäisch s. ob. S. 48. — תלתלים geben die meisten Erklärer durch „Palmzweige oder Traubengehänge“ wieder. Richtiger Raschi und Hengstenberg durch „Gehänge, Haarlocken“. Der Erstere zur Stelle: תלתלים לשון תלויים, französisch *pendules*. Beide geben aber keinen Beleg dazu. Dieser lässt sich aus einer beinah poetischen Schilderung in der talmud. Literatur herbeiziehen. Tosifta Nazir IV und jerus. Talm. in demselben Trakt. II p. 51c wird von einem schönen Jüngling erzählt, der seine Gestalt und sein schönes Lockenhaar in einem Wasserspiegel geschaut und, um nicht eitel zu werden, sich ein Naziräer-Gelübde aufgelegt habe, um sein schönes Haar zu zerstören: יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו תלתלים. In der Parallelstelle (babyl. Trakt. Nedarim p. 9b, Nazir p. 4b) heisst es: וקווצותיו סדורות לו תלתלים. Hier bedeutet תלתלים entschieden „wallende Locken“.

Vs. 12 ist leicht. Mit Milch ist das Weisse im Auge poetisch verglichen, und מלאת ist wohl, wie die meisten alten und neueren Ausleger es nehmen, gleich מִלֻּאָה Einfassung von Edelsteinen, elliptisch für מלאת אבנים, wie weiter Vs. 14 ממלאים בתרשיש.

לְחָיָו כַּעֲרוּגַת הַבֹּשֶׂם מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים יג
שִׂפְתוֹתָיו שׁוֹשַׁנִּים נֹטְפוֹת מוֹר עֹבֵר׃
יָדָיו גְּלִילֵי זָהָב יד
מְמֻלָּאִים בַּתַּרְשִׁישׁ
מֵעָיו עֶשֶׁת שֵׁן
מְעֻלֶּפֶת סַפִּירִים׃ טו
שׁוֹקָיו עַמּוּדֵי שֵׁשׁ
מְיֻסָּדִים עַל־אַדְנֵי־פָז
מַרְאֵהוּ כַּלְּבָנוֹן בָּחוּר כָּאֲרָזִים׃

Vs. 13. ערוגה, das nur hier, ferner VI, 2 und Ezech. 17, 7. 11 vorkommt, lässt sich schwerlich vom Verb. ערג ableiten. Es scheint aramäischen Ursprungs zu sein. Uebrigens muss man hier wie weiter Plural ערוגות lesen, und statt מִגְדְּלוֹת mit der LXX φύουσαι μυρεψικά מְגַדְּלוֹת, wofür sich auch Ewald und Hitzig erklären. מרקחים sind „Salben". Der Sinn ist: Seine Wangen gleichen Gewürzbeeten, von welchen die Spezereien genommen und zu Salben verwendet werden. Die Wangen mit „Anhöhen duftiger Pflanzen" (Delitzsch) oder mit *carreau de plante de senteur* (Renan) zu vergleichen, wäre unpoetisch, während die ganze Schilderung, auch das Gleichniss, Lippen mit rothen Lilien, welche Myrrhe träufeln, höchst poetisch ist. Für מור עֹבר ist zu lesen מור ונרד nach Peschito, s. ob. S. 174.

Vs. 14. Auch bei diesem Verse ist Manches von der hergebrachten Erklärung zu berichtigen. Dass גלילים nicht „Ringe" sind, wie einige Ausleger angenommen haben (Coccejus, Rosenmüller, Gesenius, Döpke und Andere), ist bereits von Zöckler berichtigt. Man braucht nur auf Esther 1, 6 גלילי כסף zu verweisen. Auch גלולים „Idole" bedeuten ursprünglich walzenförmige Körper. — ממלאים kann nichts anderes bedeuten als „eingefasst" (so auch Ewald und Hitzig); denn „gefüllt" mit einem Edelstein תרשיש oder mit Edelsteinen — abgesehen dass טבעת stehen müsste — ist schon desswegen unannehmbar, weil ein Mann, und sei es auch ein König, nicht die Hände voll von Ringen hat. Zunächst trägt man doch Ringe an den Fingern und nicht an den Händen. Freilich diejenigen, welche den König Salomo als Anbeter unterschieben, müssen darauf versessen sein, hier wirkliches Geschmeide zu interpretiren. — Mag nun der Edelstein תרשיש was immer sein, hier wollte ihn der Dichter als Onyx verstanden wissen, und da ὄνυξ zunächst „Nagel" bedeutet, so lag es ihm nah, ein schönes Gleichniss zu dichten: seine Hände sind mit Onyx eingefasst. Nur dadurch ist das Bild höchst poetisch und zugleich geschmackvoll. Rosenmüller, Döpke und Magnus denken auch an „Nägel"; aber da sie nicht auf

Seine Wangen gleichen Gewürzbeeten, 13
die duftende Salben erzeugen,
seine Lippen rothe Lilien,
träufeln Myrrhe (und Narde).
Seine Hände goldene Walzen, 14
eingefasst in Onyx (Nagelstein),
sein Leib eine Elfenbeinbarre,
gehoben durch Saphire.
Seine Beine Marmorsäulen, 15
gegründet auf goldenem Gestell.
Sein Anblick gleich dem Libanon,
ausgezeichnet durch Cedern.

Onyx gekommen sind, so konnte ihre Erklärung von Hengstenberg als geschmacklos bezeichnet werden. — עֶשֶׁת ist nicht ein „Kunstwerk", sondern ein „starker Klumpen". Sämmtliche Parallelen lassen sich nur darauf zurückführen. Zunächst das Verbum: שמנו עשתו Jer. 5, 28: sie sind feist, sie sind „dick"; ברזל עשות Ezech. 27, 19: „Eisen in Barren, Klumpen". Auch im Neuhebräischen sagte man: עשתיות של ברזל (Joma p. 34 b) „Eisenstücke"; מנורה היתה באה מן העשת (Menachot p. 28 a) „der goldene Leuchter für den Tempel wurde aus einem ganzen Stücke gemacht". עשתנותיו ψ. 146, 4 sind nicht „seine Rathschläge", sondern „seine Stärke, Kraft"; לעשתות Hiob 12, 5 ist zwar überhaupt noch dunkel, aber weit eher erklärlich, wenn es „Stärke", als wenn es „Meinung" bedeutet. עשת שן heisst demnach einfach ein „ganzes Stück Elfenbein", ihm gleiche der Leib. — מעלפת haben die Ausleger entschieden verkannt. Sie nehmen עלף als „verhüllen, bedecken"; aber diese Bedeutung hat das Wort keinesweges, sondern „verschleiern", התעלף sich „verschleiern" oder „sich in Trauer hüllen, in Trauer vergehen, verschmachten", wie התעטף. Unmöglich kann daher מעלפת „bekleidet" bedeuten, sondern, als Transposition von עפל, also מְעֻפֶּלֶת, „erhöhet" durch Saphire. Dass עפל „Erhöhung, auch winzige Erhöhung" bedeutet, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Hier wird auf die blauen Adern angespielt, welche den Leib von Elfenbein durchziehen und sich wie blaue Saphire ausnehmen. Auf diese Weise erhält die ganze Schilderung, wenn auch übertrieben, wie aus dem Munde einer schwärmerisch Liebenden, doch einen harmonischen Zusammenhang. Nicht seinen Schmuck preist Sulamit, sondern seinen ganzen Körper, und geht auf die einzelnen Theile ein, um für jeden ein poetisches Gleichniss zu finden.

Vs. 15. Ueber אדני פז gehen die Ausleger, namentlich die Salomonisten, mit Stillschweigen hinweg. Nur Hitzig ging darauf ein und hat das Richtige angegeben, oder eigentlich nur angedeutet. „Man ging

טז חִכּוֹ מַמְתַקִּים
וְכֻלּוֹ מַחֲמַדִּים
זֶה דוֹדִי וְזֶה רֵעִי בְּנוֹת יְרוּשָׁלָם׃
א ו אָנָה הָלַךְ דּוֹדֵךְ הַיָּפָה בַּנָּשִׁים
אָנָה פָּנָה דוֹדֵךְ
וּנְבַקְשֶׁנּוּ עִמָּךְ׃
ב דּוֹדִי יָרַד לְגַנּוֹ לַעֲרוּגוֹת הַבֹּשֶׂם
לִרְעוֹת בַּגַּנִּים וְלִלְקֹט שׁוֹשַׁנִּים׃
ג אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי הָרוֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים׃

---

meistens baarfuss, und die Sandale liess den oberen Theil des Fusses ungeschützt" (S. 73). Näher ausgeführt will אדני פז sagen: die Beine sind weiss wie Marmorsäulen; der Fuss ist zwar nicht weiss, sondern von dem baarfuss Gehen gebräunt oder röthlich, sticht also gegen das Bein ab; aber er hat auch seine Schönheit, er gleicht Postamenten von Gold. — Schön schliesst die Schilderung ab. Sein ganzes Aussehen ist erhaben und imposant wie der Libanon. Aber was soll בחור כארזים bedeuten? „Auserkoren" passt gewiss nicht. „Herrlich" (Hitzig) oder „*beau*" (Renan) bedeutet das Wort בחיר niemals. Und „Jüngling wie Cedern" ist gewiss ebenso sprachwidrig, wie geschmacklos. Man lese בָּארזים statt כארזים und beziehe es auf לבנון, nicht auf den Freund. Der nackte Libanon wäre nicht so imposant, als es der mit Cedernwald bewachsene ist. בחור bedeutet „ausgezeichnet" (I Sam. 9, 2).

Vs. 16. חכו kann nur „Kussmund" bedeuten (Magnus, Böttcher); denn sein schönes Sprechen ist bereits Vs. 13 שפתותיו .. נוטפות מור geschildert. — זה steht für *talis*, *τοῖος*.

VI. Vs. 1. Selbst diesen einfachen Vers haben die Ausleger zu Gunsten ihrer Schablone gemissdeutet. Was ist natürlicher, als, wenn ein Mädchen Andern ihres Geschlechtes erzählt, wie ihr Freund sich unerwartet von ihr gewendet und wie sie vor Sehnsucht nach ihm krank sei, dass die Zuhörerinnen, welche durch die glänzende Schilderung von ihm sich für Beide interessiren, die Frage an die augenblicklich Verlassene richten, wohin er gegangen ist, und ihren Willen kundgeben, ihn suchen zu helfen? Und doch suchen die Salomonisten ihrer Hypothese zu Liebe etwas Anderes dahinter. Zöckler: „Da Sulamit im Vorhergehenden ... nur eine ideale Schilderung von seiner Schönheit gegeben, so können die Frauen fortwährend in Ungewissheit darüber verbleiben, wer derselbe sei und wo er sich aufhalte" (obwohl sie recht gut wissen, dass sie von Salomo spricht, und er in seinem Palaste weilt!).

Sein Mund süss, und er ganz Lieblichkeit. 16
So ist mein Freund,
so mein Gespiele, ihr Töchter Jerusalems!
„Wohin ging dein Freund, Schönste der Frauen, VI, 1
„wohin wendete sich dein Freund,
„dass wir ihn mit dir suchen?“
Mein Freund ging wohl in einen seiner Gärten 2
zu den Würzbeeten,
in einem der Gärten zu weiden
und Lilien zu pflücken.
. . . .
Ich bin des Freundes, 3
und er ist mein, der unter Lilien weidet
. . . .
. . . .

Daher die neue Frage — eine Frage der Neugierde: „wenn dein Geliebter ein so schöner Mensch ist, warum konnte er dich verlassen“? Aehnliche nichtssagende Schwierigkeiten findet auch Delitzsch in dieser Frage. Sie ist aber ganz einfach und entwickelt sich aus dem Erzählten. הלך und פנה hier: wohin mag sich dein Freund begeben haben? Hast du keine Ahnung, wohin er sich gewendet hat? Darauf antwortet sie:

Vs. 2. דודי ירד, mein Freund wird wohl dahin gegangen sein, wohin er zu gehen pflegt: in einen seiner Gärten. — Das ist die Bedeutung vom Plural בגנים, wie ויקבר בערי גלעד (Richter 12, 7 und öfter). Vielleicht muss man auch לגניו Plur. lesen. Sonderbar, auch den „Garten“ lässt Hitzig nicht in seinem einfachen Wortverstande gelten: „Er ist zu ihr nach Jerusalem gekommen; der Garten wird bildlich zu nehmen sein“. Delitzsch macht dabei die eigene Bemerkung: „Salomo ist da zu suchen, wo er am liebsten sich aufhält, da er mit besonderer Liebe und Wissbegierde der Schönheit der Schöpfungen Gottes zugewandt und ein Garten- also Blumenliebhaber war“! Lauter Ballast. ירד bedeutet nicht, wie Hitzig will, „aus dem Hause gehen“, sondern ins Thal hinuntergehen, wo die Gärten angelegt waren; vergl. zu Vs. 11.

Vs. 3 ist die Schlussbemerkung der Sulamit, dass sie trotz seiner Entfernung nicht glaube, er habe sie verlassen und aufgegeben, da sie beide zusammengehören und eins bilden. Sie verzweifelt daher nicht, ihn wieder zu finden.

ד יָפָה אַתְּ רַעְיָתִי כְּתִרְצָה
נָאוָה כִּירוּשָׁלָ‍ִם אֲיֻמָּה כַּנִּדְגָּלוֹת׃
ה הָסֵבִּי עֵינַיִךְ מִנֶּגְדִּי
שֶׁהֵם הִרְהִיבֻנִי
שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים
שֶׁגָּלְשׁוּ מִן הַגִּלְעָד׃
ו שִׁנַּיִךְ כְּעֵדֶר הָרְחֵלִים
שֶׁעָלוּ מִן הָרַחְצָה
שֶׁכֻּלָּם מַתְאִימוֹת וְשַׁכֻּלָה אֵין בָּהֶם׃

Vs. 4. Es ist bereits bemerkt (ob. S. 112), dass mit diesem Vers ein neuer erzählter Dialog beginnt, und dass vor denselben die Verse 11—12 eingeschoben werden müssen, sonst bringt man keinen Sinn heraus. Sie hat ihn endlich gefunden und wieder mit ihm einen Dialog geführt, den sie den Töchtern Jerusalems wiederum erzählt. Zur Sach- und Worterklärung! Man darf nicht übersehen, dass die Lobeserhebung, verglichen mit III, 1—5, hier variirt, nicht nur durch die Vergleichung mit Tirza und Jerusalem, sondern durch einen ganz neuen Zug: אימה כנדגלות, Sulamit soll von einer neuen Seite gezeigt werden. Was bedeutet אימה hier und Vers 10? Klar hat es unter den Auslegern nur Ewald gemacht (S. 401), „als flösse ihr ganzer Anblick schon Scheu und Ehrfurcht ein“. אימה entspricht demnach dem griechischen *δεινή*; falsch die griechischen Versionen *θάμβος* oder *ἐπίφοβος*. Auf diese ihre Eigenschaft will der Dichter von jetzt an die Aufmerksamkeit lenken, dass sie nicht bloss schön und lieblich, sondern auch Scheu einflössend, also unnahbar ist. Daher ist die Wiederholung weiter Vers 10 nicht überflüssig und kein Glossem. — Wer nicht sofort einsieht, dass das נ im Hebräischen kein Präformativ zu Nominalstämmen ist, dass also נדגלות nicht Substantiv sein kann, mit dem lässt sich nicht streiten. Ein Adj. kann es aber auch nicht sein, etwa zu מחנות, weil der Stamm דגל gar nicht so oft vorkommt (vgl. ob. S. 104), dass das Particip elliptisch gebraucht werden könnte. Die Uebersetzung: *τεταγμέναι*, „gewappnete Schaaren“, ist daher lediglich errathen. Ich lese hier und weiter כמגדלות, wie VIII, 10 ושדי כמגדלות, sie ist unnahbar wie Thürme; dadurch ist das Folgende verständlich. Der Freund schildert sie hier noch emphatischer als oben IV, 12 durch גן נעול מעין חתום, dass sie unzugänglich ist. Halb bedauert er es; denn es wandelt ihn gerade jetzt das Verlangen an, sie zu geniessen. Der Dichter deutet aber hier schon an, dass sie seinem stürmischen Verlangen Widerstand entgegensetzen wird.

[„In den Nussgarten ging ich, 11
„zu weiden unter des Thales Früchten,
„zu sehen, ob der Weinstock blüht,
„aufgebrochen die Granatäpfel.
„Ich kannte mich selbst nicht, 12
„du hast mich weichlich(?) gemacht,
„Tochter Aminadabs.“]
„Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza, 4
„lieblich wie Jerusalem,
„furchtgebietend wie Thürme.
„So wende doch deine Augen von mir weg, 5
„denn sie regen mich auf!
„Deine Haare wie eine Ziegenheerde
„geglättet, von Gilead.
„Deine Zähne wie eine Heerde Lämmer, 6
„dem Badequell entstiegen,
„allsammt zwillingspaarig, ohne Fehl.
[„Die Lippen wie ein Purpurstreifen,
„und deine Rede lieblich.]

Vs. 5. Der Sinn von הסבי עיניך מנגדי ist unverkennbar: sie soll ihn nicht mit den Augen so reizend anblicken. — שהם הרהיבוני. Um zu einem sicheren Ergebniss über die Bedeutung von רהב zu gelangen, muss man die Bedeutung aus einander halten, welche das Wort im Hebräischen und im Arabischen angenommen hat. Hier bedeutet allerdings رهب „fürchten, von Schrecken erfüllt sein“. Dagegen bedeutet im Hebräischen רַהַב „das stürmende Meer“, und davon ist das Verb. abgeleitet und bedeutet „anstürmen, erregen, bewegen“. Das syrische רהב hat beide Begriffe, fürchten und erregt sein. Rein ist die letzte Bedeutung in כרהב erhalten. ψ. 138, 3 תרהיבני בנפשי עז braucht nicht corrumpirt zu sein, sondern kann aussagen: „du erregst, ermuthigst mich mit Kraft in meiner Seele“. Nicht übel übersetzen die LXX הרהיבוני *ἀνεπτήρωσαν*, sie regen mich auf. Falsch bei Ewald und Anderen: „da sie mich schrecken“. Wie hat man nur diesen höchst poetischen Zug verkennen können? Einerseits hält sie ihn ferne und andererseits zieht sie ihn an: ihre Augen regen ihn auf. Darum bittet er sie, die Augen lieber von ihm abzuwenden. Nun folgt bis Vers 8 die Schilderung ihrer einzelnen Schönheiten, um das Verlangen des Freundes zu motiviren, wie IV, 4—11. — Die LXX haben auch hier vor כפלח wie oben כחוט השני וגו׳.

ז כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ
מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ׃
ח שִׁשִּׁים הֵמָּה מְלָכוֹת
וּשְׁמֹנִים פִּילַגְשִׁים
וַעֲלָמוֹת אֵין מִסְפָּר׃
ט אַחַת הִיא יוֹנָתִי תַמָּתִי
אַחַת הִיא לְאִמָּהּ בָּרָה הִיא לְיוֹלַדְתָּהּ
רָאוּהָ בָנוֹת וַיְאַשְּׁרוּהָ
מְלָכוֹת וּפִילַגְשִׁים וַיְהַלְלוּהָ׃
י מִי־זֹאת הַנִּשְׁקָפָה כְּמוֹ־שָׁחַר
יָפָה כַלְּבָנָה

Vs. 8—9[a] gehören zusammen und bilden eine Antithese. Es giebt an irgend einem Hofe, der unbestimmt gelassen wird, so viel Weibsvolk, Königinnen, Kebsen und leicht zugängliche Dirnen — עלמות sind hier entschieden Dirnen, nicht Jungfrauen (s. ob. S. 128) —, aber Sulamit, obwohl nur eine, übertrifft sie sämmtlich. Mit diesem Zuge wird die sinnliche Liebe veranschaulicht; den Gegensatz bildet בָּרָה, die Lauterkeit der Einen. Der Satz und die Construction sind ein wenig dunkel. Man kann sie nur durch die Formulirung des Parallelismus klar machen. Der Eingang ist ein palilogischer Parall. (ob. S. 93) und darum אחת wiederholt, so dass es für die syntaktische Construktion nur einmal zählt. Dieses אחת steht mit ברה im synonymen Parallelismus. In Bezug auf ברה sind die neueren Ausleger inconsequent. LXX haben consequent hier und Vers 10 beidemal ἐκλεκτή; die neueren Ausleger dagegen fühlten, dass ברה dort „lauter, fleckenlos" bedeuten müsse, und dennoch fassen sie es in Vers 9 als „auserkoren". Ebenso inconsequent ist die Peschito: das erste Mal גְּבִיא, „ausgewählt" das zweite Mal דכיא, „lauter". Es bedeutet aber beidemal „lauter, keusch". Wie schon angegeben, will der Dichter in dieser Partie Sulamit's unnahbare Keuschheit in den Vordergrund stellen und von mehreren Seiten ins Licht setzen. Der Hauptgedanke liegt also in ברה היא ליולדתה, und um diesen Gedanken scharf hervortreten zu lassen, lässt der Dichter sie mit der Lauterkeit der Sonne vergleichen. אחת היא לאמה will also nicht sagen, dass sie als einzige Tochter von ihrer Mutter besonders geliebt ist (Hitzig), sondern dass sie im Gegensatz zu den vielerlei Frauen einzig und im Gegensatz zu deren sittlichem Verhalten lauter ist. Da zu אחת die „Mutter" hinzugefügt werden musste, so ist auch zu ברה des Parallel. wegen ליולדתה hinzugesetzt.

„Wie ein Granatstück deine Stirne 7
„hinter deiner Binde.
„Sechzig sind der Königinnen, 8
„und achtzig der Beifrauen,
„und Dirnen ohne Zahl.
„Einzig mein Täubchen, meine Unschuld; 9
„einzig ist sie ihrer Mutter,
„lauter ist sie ihrer Gebärerin.
„Jungfrauen sahen sie und lobten sie,
„Königinnen und Beifrauen priesen sie (sprachen):
„„Wer ist's, die hinunterblickt 10
„„gleich der Morgenröthe,
„„schön wie der Mond,

Vs. 9b. Dieser Vers will hervorheben, dass Sulamits Vorzüglichkeit — und zwar nach beiden Seiten hin, ihre Schönheit und Lauterkeit, — von den Frauen neidlos anerkannt ist. בנות ist keineswegs mit עלמות identisch; sonst müsste das Wort der Symmetrie wegen zuletzt stehen. בנות bedeutet vielmehr „Mädchen, Jungfrauen", wie oben II, 2. Es ist hier wie θυγατέρες gebraucht — Töchter und Mädchen. Diese allgemeinere Bedeutung von בנות zeigt sich auch in Genesis 30, 13. Jes. 32, 9. Spr. 31, 29. — Die Differenz, welche Hitzig zwischen אִשֵּׁר und הִלֵּל finden will, dass jenes ein Höherstellen bedeutet, beruht auf Spinnengewebe. Es bedeutet lediglich glücklich preisen ohne besondere Beziehung, synonym mit הלל: sonst müsste es auch in Bezug auf Gott in Gebrauch sein. Die Parallele Spr. 31, 28, wenn sie auch in Bezug auf die Abhängigkeit der Spr. vom H.L. nichts beweist, beweist doch die beziehungslose Bedeutung von אשר und הלל.

Vs. 10. Es ist entschieden ein Verkennen des ganzen Zusammenhanges, wenn die Anhänger der Drama-Hypothese diesen Vers so weit von dem Vorhergehenden trennen, dass sie damit einen neuen Akt beginnen lassen. Er enthält eben die Aussagen der Jungfrauen, Königinnen und Kebsen von Sulamit, so oft sie sie sehen (oder als sie sie sahen: ראוה). Sie gerathen in Verwunderung und sprechen: מי זאת הנשקפה וגו', vergl. ob. S. 112, 150. Nur so ist der Zusammenhang verständlich. — נשקף und השקיף bedeutet von einer Höhe herabsehen. Die Mädchen und Frauen erblickten die Sulamit auf einer Anhöhe und brachen in die Worte aus: Wer ist die, welche von oben herabblickt? Poetisch sind die angewendeten Bilder. Ueber ברה כחמה s. vorigen Vers und über אימה כנדגלות S. 182. Es ist durchaus hier an seiner Stelle und nicht willkürlich hinzugefügt.

בָּרָה כַּחַמָּה
אֲיֻמָּה כַּנִּדְגָּלוֹת׃
יא אֶל־גִּנַּת אֱגוֹז יָרַדְתִּי
לִרְאוֹת בְּאִבֵּי הַנָּחַל
לִרְאוֹת הֲפָרְחָה הַגֶּפֶן הֵנֵצוּ הָרִמֹּנִים׃
יב לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי
שָׂמַתְנִי מַרְכְּבוֹת עַמִּי נָדִיב׃

Vs. 11. Dass dieser und der folgende Vers nicht hierher gehören und das Vorhergehende von dem Folgenden, die zusammengehören, auseinanderreissen, während sie sich an Vers 2, 3 gut anschliessen, ist bereits bemerkt (vgl. Einl. S. 112). Wie er ihr Haus verlassen hat, während sie mit dem Oeffnen zögerte, ging er hinunter ins Thal zum Nussgarten. באבי הנחל und ירד sind wohl zu beachten, er ging hinunter und zwar von der Stadt aus, die in der Regel hoch lag. — אגוז Nuss steht hier isolirt und wird nur noch als in Palästina vorkommend von Josephus und der Mischnah erwähnt. Da der Nussbaum seine Urheimath in Persien hat und erst von da aus westwärts transplantirt wurde, so würde dieses Moment auch für die späte Abfassung des H.L. sprechen, indem der Nussbaum wohl auch erst in Folge der macedonischen Eroberungen nach Palästina verpflanzt wurde. אבי Früchte, ist ein aramäisches Wort (s. ob. S. 45 fg.). — Zweimal לראות klingt nicht gut. Man könnte dafür לרעות lesen, entsprechend dem לרעות בגנים Vs. 2. Er wollte unter den Früchten des Thales weiden, d. h. unter den Früchten, die bereits reif waren, Mandeln und Frühfeigen, und zugleich zusehen, wie es mit dem Blüthenstand der übrigen Fruchtbäume, des Weinstocks und der Granaten, aussah. — Die LXX haben hier einen Zusatz: *ἐκεῖ δώσω τὺς μαστύς μυ σοί*, der entschieden von VII, 13 entlehnt ist. Denn hier passen diese Worte um so weniger, als doch der Freund spricht, der ja die *μαστὺς* nicht geben kann.

Vs. 12 ist unstreitig der schwierigste im ganzen Buche. Die Ausleger haben ihn bis jetzt ungelöst gelassen. לא ידעתי haben die Punktatoren von נפשי getrennt; die griechischen Versionen und die Peschito dagegen verbinden sie: *ὐκ ἔγνω ἡ ψυχή μυ*, לא ידעתי נפשי. Sie scheinen sämmtlich ידעתי als dritte Person Fem. angesehen zu haben. Wir müssen unbedingt לא ידעתי נפשי zusammen lesen und den Satz entweder wie Hiob 9, 21 לא אדע נפשי nehmen, „ich achtete mich selbst nicht", oder wie *ψ*. 139, 14 ונפשי ידעת מאד; dann wäre נפשי in unserem Verse accus. respect. wie öfter: „ich wusste es selbst nicht". Zieht man נפשי zum vorhergehenden Satze, dann gehört שמתני zur folgenden Wortreihe, und da der Freund hier dialogisch zu Sul.

„„lauter wie die Sonne,
„„furchtgebietend wie Thürme?

---

spricht, so muss man dafür שַׂמְתַּנִי lesen, wie oben Vs. 9 השבעתני statt הִשְׁבַּעְתִּנִי. — Das מרכבות עמי נדיב giebt schlechterdings keinen leidlichen Sinn, und alle Künsteleien, welche die Ausleger dabei angewendet haben, zeugen nur von Desperation. Man sollte längst darauf gekommen sein, dass wir es mit einer schadhaften Stelle zu thun haben. Das ist unleugbar. Schwieriger ist es, die Heilung anzugeben. Gehen wir vom Gewissen aus. Die LXX haben עמי נדיב als Eigennamen: *Ἀμιναδάβ*, und auch in VII, 2 hat der alte alexandrinische Text für בת נדיב *θύγατερ Ἀμιναδάβ*. Diese L.A. ist gewiss die einzig richtige. Wir haben also einen Anhaltspunkt für die Wiederherstellung der richtigen Lesart auch in unserem Vers. Der Schluss muss lauten, בת עמינדיב oder בת עמינדב. Stellen wir die dunkle Wortreihe zusammen, so wird sich diese Lesart ungekünstelt und ohne Gewaltsamkeit herausbringen lassen. Vergl. Einl. S. 106 fg. Wir haben also auch hier einen Vocativ: „Tochter Aminadab's — du hast mich gemacht"! Schwierig bleibt noch מרך. Die Bedeutung von רך „zart, verzärtelt" ist sicher. Wie man vom Stamm רעע das Adject. oder Particip מֵרַע bilden kann (Jes. 9, 17; Spr. 17, 4), Plur. מרעים, und von צלל die Form מֵצַל (Ezech. 31, 3), so kann man vielleicht auch von רכך bilden מֵרַךְ im Sinne von „zärtlich, weichlich". Der Gedanke stimmt zu VI, 5 הסבי עיניך מנגדי שהם הרהיבני. Der Sinn des ganzen Verses wäre demnach: „ich wusste es selbst nicht, du hast mich weichlich gemacht, Tochter Aminadabs, darum hüpfte ich nicht, wie sonst, über Berge und Hügel, sondern ging in den Nussgarten, als du mir nicht geöffnet hast. Ich hatte auch nicht den Muth, zu dir ins Haus zu kommen, da du es nicht von selbst geöffnet hast". Das wäre ungefähr der versteckte Sinn in diesem Verse. Es ist immer die Antwort auf ihre Frage, wohin er, nachdem sie ihm geöffnet, sich begeben hat (vergl. Einl. S. 112).

Wie unhaltbar nehmen sich dagegen die Erklärungen der neueren Ausleger aus, welche bei diesem Verse die Kritik ganz ausser Acht liessen! Ewald: „Ich weiss nicht, meine Lust hat mich gebracht – zu den Wagen meines Edelvolkes". Darauf baut er seine Fabel, dass Sulamit beim Anblick der königlichen Wagen auf einen Wink Salomo's entführt worden sei. Andere übersetzen gar: „zwischen die Wagen gerathen". Delitzsch: „meine Seele mich erhoben auf Prachtwagen meines Volkes, eines Fürsten." Aus Hitzig's Erklärung ist gar nicht klug zu werden. Andere: zu Prachtwagen meines Volkes, „des edlen". Sie müssen sich sämmtlich dabei mit der Grammatik, Syntax und Logik überwerfen. Sollen wir noch Renan's Schnurrpfeifereien anführen? Er überbietet noch Ewald! *Imprudente! voilà que mon caprice m'a jetée parmi les*

א ז שׁוּבִי שׁוּבִי הַשּׁוּלַמִּית
שׁוּבִי שׁוּבִי וְנֶחֱזֶה־בָּךְ
מַה־תֶּחֱזוּ בַּשּׁוּלַמִּית
כִּמְחֹלַת הַמַּחֲנָיִם׃

---

chars d'une suite de prince". Und dazu die Anmerkung: „*Elle raconte la façon dont elle a été surprise dans une promenade par les gens de Salomon*"! Aber vor Allem müsste doch bewiesen sein, dass Vers 12 von Sulamit gesprochen wird. Den vorhergehenden Vers spricht der Freund, den nachfolgenden die Frauen, meinetwegen die Hoffrauen. Und dazwischen soll Sulamit sprechen, ohne dass ihre Zwischenrede auch nur angedeutet ist? Und doch beruht auf dem Spinnengewebgrund dieses Verses der ganze Bau der dramatischen Verknotung nach der Ansicht vieler Ausleger. Wie man auch meine Verbesserung zu demselben beurtheilen möge, dass der Vers corrumpirt ist und nicht zum Ausgangspunkte genommen werden dürfte, ist wohl einleuchtend.

VII. Vs. 1. Sobald man von VI die Verse 11 und 12 ausscheidet, so rücken Vs. 9—10 unmittelbar zu diesem Verse und den folgenden. Dieselben Personen, welche, Sulamit preisend, gesprochen haben: מי זאת הנשקפה וגו׳, sprechen auch שובי שובי השולמית, d. h. der Freund erzählt, dass Jungfrauen, Königinnen und Kebsen sie gelobt und das und jenes dabei gesprochen haben. Sie haben ihr auch zugerufen: „Kehre um — d. h. weiche nicht — damit wir dich länger anschauen können". Wir müssen uns hier in dem Gewirre orientiren, wer die Sprecher in den folgenden Versen sind. Die Schilderung spinnt sich in einem Tone fort von Vers 2 bis Vers 6 inclus. Mit Vers 7 מה יפית beginnt eine neue Wendung und mit Vers 8 זאת קומתך redet der Freund zu Sulamit wieder in der zweiten Person, von der er von VI, 9 bis VII, 6 in der dritten Person (mit geringer Unterbrechung) hat sprechen lassen. Die Schilderung Vers 2—6 kommt also nicht aus dem Munde des Freundes, sondern aus dem d e r b e w u n d e r n d e n F r a u e n. Unter allen Commentatoren hat nur Raschi diesen Umstand erkannt, dass diese Partie nicht vom Freunde direkt, sondern von den Frauen gesprochen wird: והקילוס הזה אינו . . . כקילוס העליון. לפי שהעליון דודה מקלסה וזה רעותיה מקלסות אותה „Diese Schilderung ist nicht dieselbe wie oben (IV, 1 flg.), dort preist sie der Freund und hier ihre F r e u n d i n n e n". Ihm folgt Delitzsch, der diese Verse den Töchtern Jerusalems in den Mund legt. Ganz richtig ist zwar diese Auffassung auch nicht; denn die Töchter Jerusalems sind in dem ganzen Passus nicht erwähnt, und ebensowenig die „Freundinnen". Aber jedenfalls ist diese Unterlage sinngemässer als die der übrigen Ausleger, welche diese Schilderung Salomo in den Mund legen, die wahrlich eines Königs gegen eine unschuldige Jungfrau und selbst gegen eine jüngst Verheirathete ganz unwürdig ist. Hitzig lässt daher die

„„Kehre um, kehre um, Sulamit! VII, 1
„„kehre um, kehre doch um,
„„dass wir dir zusehen!““
Was wollet ihr an Sulamit gaffen,
wie an einer Tänzerin der Doppelchöre?

Schilderung nicht von Sulamit gelten, sondern von einer Kebse (S. 89), der gegenüber ein Sultan sich indecente Redensarten erlauben dürfe. Hitzig bemerkt (S. 88): „man darf nicht vergessen, dass ein Wollüstling redet, . . der nicht wie der Blinde von den Farben spricht, sondern wie Einer der bereits früher Geheimnisse enthüllt hat". Allein von einem Intermezzo zwischen Salomo und seiner Kebse ist auch nicht der Schatten einer Andeutung in dieser Partie enthalten. Also entweder — oder. Entweder Salomo schildert die keusche Sulamit mit Indecenz — dann ist es mit der Lilienreinheit aus — oder Frauen thaten es: *tertium non datur*. Da das Erstere syntaktisch und moralisch ganz unmöglich ist, so bleibt nur das Zweite: Frauen schildern Sulamit's körperliche Reize: Solche dürfen sich schon erlauben, von weiblichen *occulta* zu sprechen, während Solches in dem Munde eines Mannes lasciv klingen würde. Noch mehr. Es ist deutlich angegeben, dass auch Königinnen und Kebsen Sulamit gepriesen haben, so oft sie sie gesehen haben. Diese Letzteren, die Kebsen sind es, welche die Schilderung von ihr entwerfen, sie, welche über das Schamgefühl hinweg sind, und daher keinen Anstand nehmen, den letzten Schleier hinwegzuziehen und auch die *pura naturalia* der Sulamit zu preisen. Es gehört eben zur feinen Kunst des Dichters, dass er das Indecente unzüchtigen Frauenspersonen in den Mund legt.

Der Zusammenhang der Verse erfordert auch diese Voraussetzung, dass Frauen dieses Alles sprechen. Sämmtliche Ausleger lassen Vers 1 שובי שובי השולמית von einem Frauenchor sprechen; darauf erwiedert Sulamit und spricht vom Tanze (oder Tänzerinnen). Endlich wird die Andeutung vom Tanzen fortgesetzt in Vers 2 מה יפו פעמיך וגו׳. Folglich sind es dieselben, welche שובי שובי und מה יפו פעמיך sprechen, und zwar wiederum dieselben oder eine Gruppe derselben, welche VI, 10 מי זאת הנשקפה sprechen. Mit Ausscheidung von VI, 11—12 sprechen Frauen die Verse VI, 10; VII, 1 a, 2—6. Hiermit sind sämmtliche Schwierigkeiten und Unanständigkeiten gehoben.

Also einige der Frauen, welche Sulamits Schönheit bewundern, sprechen שובי שובי. Sie hat also bei ihrem Anblicke nicht Stand gehalten, sondern sich zum Weggehen gewendet, als fühlte sie eine Antipathie gegen sie. Darum riefen sie ihr zu: „Kehre um", aus dem Grunde, ונחזה בך, dass wir dich anschauen und dir zuschauen. חזה hat hier offenbar die Bedeutung *θεάομαι*, „eine Augenweide haben, angaffen". Sulamit erwiedert darauf spitz: מה תחזו בשולמית, „was wollt ihr

ב מַה־יָּפוּ פְעָמַיִךְ בַּנְּעָלִים בַּת־נָדִיב
חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ כְּמוֹ חֲלָאִים
מַעֲשֵׂה יְדֵי אָמָּן׃

---

schauen an Sulamit"? כמחלת המחנים. Auf das Letztere kommt Alles an. Unwiderleglich hat Magnus den Sinn dieser kurz angebundenen Erwiderung auseinandergesetzt (S. 143): „Wir finden in diesen Worten folgenden Sinn: „„Was schaut ihr mit so unanständigen Blicken auf die Sulamit, wie auf eine gewöhnliche, öffentliche Tänzerin"", ein Vorwurf, der dadurch noch gewichtiger wird, dass jene Tänzerinnen zugleich auch feile Dirnen zu sein pflegten". Man braucht nicht mit Magnus מחילות zu lesen oder *abstractum pro concreto* anzunehmen, sondern man kann bei der Lesart מְחֹלַת bleiben. מְחֹלְלוֹת (Richter 21, 23) sind entschieden „Tänzerinnen". Aber auch מְחֹלוֹת Plural bedeutet „Tänzerinnen". I Sam. 18, 6 לָשׁוּר והמחלות ותענינה הנשים . . . לקראת שאול bleibt nämlich unverständlich, wenn man nicht מחלות als „Tänzerinnen" ansiehet. Die LXX übersetzen das Wort durch *αἱ χορεύουσαι*, und sogar auch daselbst 21, 12 הלא לזה יענו במחלות durch *οὐχὶ τούτῳ ἐξῆρχον αἱ χορεύουσαι*. מְחֹלַת muss also hier „Tänzerin" bedeuten, als Abkürzung von מְחֹלֶלֶת. Das Wort המחנים auf die Stadt Machanaim zu beziehen, ist wunderlich. Man darf die Regel, dass *nomina propr.* keinen Artikel haben dürfen, nicht ungestraft durchbrechen. Hitzig's Rechtfertigung, dass in einem alten Buche so etwas nicht verschlägt (S. 84), ist, gelinde ausgedrückt, ein Zirkelschluss. Da der Plur. מחנות nicht bloss von Kriegesschaaren und Kriegeslager, sondern auch übertragen allgemein von „Gruppen und getrennten Reihen" gebraucht wird (Genesis 32, 7. 10), so kann, ja muss מַחֲנַיִם Dual zwei Reihen, zwei Tanzchöre bedeuten, noch mehr, zwei zusammengehörige Gruppen, also zwei Halbchöre von Knaben und Mädchen oder Tänzern und Tänzerinnen. Aehnlich Ibn-Esra: שתי מערכות במחולות. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass die von den Griechen ausgegangenen Chortänze in unzüchtige Bewegungen ausarteten und an den macedonisch-griechischen Höfen besonders beliebt waren. Auf diese Unzüchtigkeit lässt der Dichter die reine Sulamit mit einem kurzen Worte anspielen: „Bin ich etwa eine Tänzerin der Halbchöre? Sehet ihr mich für eine unzüchtige griechische Tänzerin an, dass ihr mich angaffen wollt?" Man vergleiche damit die sonst beliebte Uebersetzung (Ewald): „Was gleicht dem Tanze von Machanaim"? Renan lässt diese Worte von einer Tänzerin des Harems sprechen: „*Comment regarder la Sulamite devant une danse de Mahnaim?* und bemerkt dabei: „*La danseuse semble jalouse de l'effet que produit la beauté de la paysanne, et cherche à attirer sur elle l'attention du sérail*". Andere machen daraus einen „Tanz der Engelchöre" oder „der Engelschaaren". Kurz

„„Wie schön deine Füsse in Schuhen, Tochter 2.
Amminadab's.
„„Die Bänder deiner Hüften wie Ketten,
„„das Werk eines Künstlers.

---

es sind lauter Erklärungen, welche des Sinnes verfehlen. — Ueber die Richtigkeit des Lautes שׁוּלַמִּית oder *Σουναμῖτις*, wie die LXX haben, lässt sich nichts Erhebliches bemerken. Im Allgemeinen ist die griechische Version für die richtige Lesart der Eigennamen nicht zuverlässig, und hier hat sie auch die Peschito gegen sich. Denn dass שׁוּנֵם mit *Σουλήμ* identisch sein soll, ist nichts weniger als gewiss. Auf Eusebius darf man sich nicht berufen; denn dieser widerspricht sich, indem er unter *Σουνήμ* einen Ort *Σουλήμ* damit vergleicht, welcher 5 Meilen südlich vom Thabor gelegen haben soll, und unter *Σωνάμ* (zu שׁוּנַמִּית I Könige 1, 3) einen Flecken *Σανίμ* im Gebiete von Samaria in Akrabattine nennt. Die Identität von Sunem und Sulem ist lediglich von Eusebius errathen, und Hieronymus folgte ihm blindlings; die neueren Forscher Robinson (Palästina), Rödiger (zu Gesenius Thesaurus) und die neueren Ausleger haben zu viel Gewicht auf diese vage Identification gelegt. Hitzig hat noch dazu einen etymologischen Ballast hinzugefügt. הַשּׁוּלַמִּית braucht gar nicht ein *nomen gentilic.* zu sein, sondern ist vielleicht ein allegorisch gebildeter Eigenname: „die Vollkommene". Man hat also kein Recht zu der Fabel, dass diese Liebesheldin aus Sunem gewesen, woher auch die Sunamiterin für Davids Bett stammte.

Vs. 2. Es ist bereits erwiesen, dass dieser Vers von denselben Frauen gesprochen zu denken ist, welche שׁוּבִי שׁוּבִי gerufen. — Es ist sonderbar, dass es noch bemerkt werden muss, dass פְּעָמִים poetisch für רַגְלַיִם gebraucht wird (vergl. Jes. 26, 6. 37, 28. II Könige 19, 24. Ps. 58, 11. 85, 14. 140, 5 u. a. St.). Es bedeutet also nicht „Schritte" oder „Trittlein", sondern einfach „Füsse". מַה יָּפוּ פְעָמַיִךְ braucht auch nicht zu bedeuten: „wie schön sind", sondern es kann eben so gut bedeuten: „wie schön wären" (vergl. ob. S. 133), und der Widerspruch, den Hitzig darin findet, dass sie hier Schuhe trägt und ob. V, 3 baarfuss geht, ist keiner. Was hätte es auch für einen Sinn, die Schönheit der Füsse zu bewundern, wenn sie in den Schuhen versteckt sind und nicht gesehen werden? Aber selbst zugegeben, dass sie hier in Schuhen gehet, so ist es auch kein Widerspruch gegen oben, weil daselbst keinesweges angegeben ist, dass sie immer und immer baarfuss einherging und nie Schuhe getragen habe, sondern dass sie zuweilen so ging. Damit fällt auch Hitzig's Beweis weg, dass hier statt Sulamit eine Kebse von Salomo's Harem unterzuschieben sei. Es ist bereits angegeben (S. 187), dass der alexandrinische Text der LXX statt בַּת נָדִיב gelesen hat: *θύγατερ Ἀμιναδάβ*, also בַּת עַמִּינָדָב, und das ist

ג

שָׁרְרֵךְ אַגַּן הַסַּהַר
אַל־יֶחְסַר הַמָּזֶג
בִּטְנֵךְ עֲרֵמַת חִטִּים
סוּגָה בַּשּׁוֹשַׁנִּים׃

---

auch das Richtige; es ist lediglich ein Eigenname. — Das seltene Wort חמוקי als Rundung, Wölbung oder Bewegung = ῥυθμοί (LXX) zu nehmen, ist lediglich errathen, da die Bedeutung von חמק höchst unsicher ist (vergl. ob. S. 174). Auch passt das Bild „gleich Halsketten“ ganz und gar nicht dazu. Ich lese חֲשׁוּקֵי oder auch חִשּׁוּקֵי, von חשק, dessen Bedeutung im Hebräischen und Chaldäischen gesichert ist: „verbinden, zusammenhängen, anhängen“. חֲשֻׁקִים sind die Bindestangen, welche die Säulen zusammenfugen, um die Umhänge daran zu befestigen, חִשֻּׁקִים sind die Speichen, welche die Nabe mit dem Rade verbinden. חֲשׁוּקִים kann also füglich hier „Gliederung“ bedeuten, welche die Schenkel und Hüften mit dem Körper und den Beinen verbinden. Dann passt das Bild vorzüglich: „wie gegliederte Halsketten“. חלאים, aramäische Form für חליים, sind Halsketten (Ges. Thesaur. I, 476). מעשה ידי אמן könnte sich eben so gut auf חמוקי oder חשוקי beziehen, wie auf חלאים: die beweglichen Glieder sind das Werk eines Künstlers. Ob das isolirte אָמָּן „Künstler“ urhebräisch ist, ist noch fraglich. Denn אמון Spr. 8, 30 bedeutet entschieden „erzogen, gehegt“. Also entspricht אמן nur dem chaldäischen אוּמָּן und dem syrischen אוּמָּנָא. Die passive Form scheint dafür zu sprechen, dass es ursprünglich ein Particip. passiv. war von אמן, also eigentlich „bewährt, genau erfahren in Handtirung“, etwa wie ἐξεπιστάμενος.

Vs. 3. שררך אגן הסהר ist schwierig. Die Bedeutung „Nabel“ ist gesichert durch Ezech. 16, 4 (wenn auch nicht durch Spr. 3, 8*), durch das syrische שֻׁרָא oder auch שֻׁר, durch das arabische سُرّ, سَرَر, سِرَر die Nabelschnur, und سُرَّة der Nabel, und endlich durch die griechische Version ὀμφαλός. Nicht ein Schalk hat den Auslegern weiss gemacht, dass שרר „Nabel“ bedeute, wie Hitzig meint (S. 85), sondern es spricht Alles dafür. Hitzig's Etymologie — man kann sich *a priori* denken aus dem Arabischen von سُرّ — ist abenteuerlich; denn dieses Wort bedeutet neben *rima mulieris* auch *penis*, ferner *initium*,

---

*) Wo statt לשרך gelesen werden muss: לִבְשָׂרֶךָ . . . רפאות und Parall.: ושקוי לעצמותיך.

„„Dein Nabel gleich einem Mischgefäss der Rundung, 3
„„dem der Mischwein nicht fehlt.
„„Dein Leib ein volles Weizenfeld,
„„umzäunt von rothen Lilien.

---

radix, terra opima, linea in fronte und noch manches Andere. Hitzig hat sich nun die eine Bedeutung ausgesucht, die ihm passt und daraus *arcanum, αἰδοῖον* gemacht (S. 88), was das Wort nicht einmal im Arabischen bedeutet, sondern eher *vagina.* Man muss also bei „Nabel“ bleiben und darf nicht daraus „Schooss“ machen. — Aus den beiden Parallelen in der Bibel (Exod. 24, 6 und Jes. 22, 24) ist nicht zu entnehmen, was אגן überhaupt, und was es hier bedeutet. Im Syr. hat אגנא entschieden die Bedeutung „Mischgefäss“ und überhaupt ein kleines rundes Gefäss. Auch in Exod. kann אגן füglich gleich מזרק, „Blutschale“ bedeuten. Hier ist also die Mitte des Leibes, die Vertiefung des Nabels mit einem Weinkelch verglichen. סהר, im Aramäischen mehr noch als im Hebräischen als „Mond“ im Gebrauch, will hier die runde Form bezeichnen. אל יחסר המזג wäre anstössig, wenn אַל nur eine imperative und optative Bedeutung hätte. Es steht aber auch oft für לא (vergl. Ges. Thesaur. I, 103, wenn auch nicht sämmtliche daselbst angeführte Beispiele beweiskräftig sind). אַל ist hier als Relativ gebraucht, wie die LXX und Pesch. es wiedergeben: *μὴ ὑστερούμενος κρᾶμα*, דלא חסר בה מזגא, und zwar nicht auf שררך, sondern auf אגן bezogen. Das Bild ist von der Farbe des Weines genommen, der, ursprünglich roth, durch die Beimischung von Wasser eine blassröthliche Farbe hat; ihm gleicht die Nabelvertiefung. Das Bild ist zwar poetisch nicht edel; aber es ist nicht so schlüpferig, wie der fromme Zöckler es durchaus genommen wissen will, als eine Anspielung auf den geschlechtlichen Verkehr zwischen Mann und Weib (also hier zwischen Salomo und der jüngst vermählten Sulamit), oder gar wie Hitzig, der zum schamlosen Wort noch eine freche Geberde und Berührung hinzudenkt (S. 86). Allerdings scheint der Dichter die nicht sehr züchtigen Frauen — denen er die Lautere entgegensetzt (ob. S. 184) — geflissentlich etwas frei sprechen zu lassen: aber bis zur frechen Schamlosigkeit hat er ihre Rede gewiss nicht treiben wollen. Wenigstens darf man es nicht annehmen, so lange ein anderer Ausweg offen ist. Und da שררך sprachlich nicht „Schooss“ bedeuten kann, so ist man nicht berechtigt, eine Ausgelassenheit dahinter zu suchen. — Ueber מזג nach Analogie des griechischen *μίσγειν* s. Einl. S. 55. — Der Vergleich des Leibes mit ערמת חטים ist schwierig zu verstehen. An einen aufgeschütteten Haufen von Weizenkörnern zu denken, würde das Gleichniss höchst geschmacklos machen, und ebenso, wenn man mit Ibn-Esra und Hitzig annähme, es sei von

ד שְׁנֵי שָׁדַיִךְ כִּשְׁנֵי עֳפָרִים
תָּאֳמֵי צְבִיָּה:
ה צַוָּארֵךְ כְּמִגְדַּל הַשֵּׁן
עֵינַיִךְ בְּרֵכוֹת בְּחֶשְׁבּוֹן
עַל־שַׁעַר בַּת־רַבִּים
אַפֵּךְ כְּמִגְדַּל הַלְּבָנוֹן
צוֹפֶה פְּנֵי דַמָּשֶׂק:

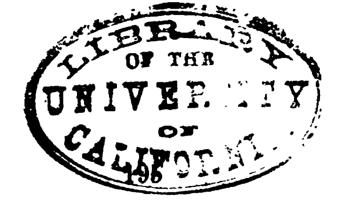
---

einem Weizenhaufen die Rede, der oben schmal und unten breit ist. Und was soll סוגה בשושנים, „eingezäunt mit Lilien" bedeuten? Man muss demnach eine andere Erklärung suchen. חטים bedeutet nicht bloss „Weizenkörner", sondern auch „Weizenähren"; sonst dürfte man nicht sagen קציר חטים, man kann doch die Körner nicht abmähen. ערמה bedeutet allerdings an den meisten Stellen „Getreidehaufen"; aber doch einmal „Getreidefeld" (Hagaï 2, 16): מהיותם בא אל ערמת עשרים והיתה עשרה. Hier kann doch unmöglich von einem bereits eingeheimsten Getreidehaufen die Rede sein; denn ein solcher vermindert sich nicht mehr. Es ist aber entschieden die Rede von einem dichten Getreidefeld, welches in der Regel 20 כור zu bringen pflegte, und nur die Hälfte eintrug. Warum? Das begründet der darauf folgende Vers: הכיתי אתכם בשדפון ובירקון ובברד את כל מעשה ידיכם: durch Misswachs und Hagel habe ich das Feld geschlagen, d. h. die ערמת עשרים; dadurch ist Verminderung eingetreten. Ebenso ist es dort von der Kelter d. h. von den Weintrauben zu verstehen, ערמת חטים kann demnach ein dicht besäetes Weizenfeld bedeuten, das von Lilien eingezäunt oder umsteckt ist. Diesem gleich ist der Leib — und zwar in Bezug auf die gelblich weisse Farbe, Ebenheit und Geschmeidigkeit. So ist das Gleichniss erträglich. — Sprachlich ist zu bemerken, dass, obwohl der Stamm ערם „sich auf einander thürmen" ein althebr. Verbum ist, nicht bloss ersichtlich aus Exodus 15, 8, sondern auch aus Hiob 6, 16 יתעלם שלג*) = יתערם, so kommt das Subst. ערמה doch nur in nachexilischen Schriften vor: in den exilischen Kapiteln Jeremia's, in Haggaï, Nehemia, der Chronik und Ruth (das ebenfalls nachexilisch ist). Im Althebr. sagte man dafür גדיש. סוגה erkennen sämmtliche Ausleger als aramäisch anstatt שוכה (s. Einl. S. 50).

Vs. 4. Eine Wiederholung und zwar die einzige von IV, 5. Aber dann müsste הרעים בשושנים ebenfalls gesagt sein, das wahrscheinlich nur ausgefallen ist in Folge der Nähe des Wortes שושנים im vorangegangenen Vers.

---

*) Ebenso ψ. 104, 15: להצהיל פנים משמן = להצהיר.



„„Deine Brüste gleich zwei Rehen, 4
„„Zwillingen einer Gazelle
„„[die unter Lilien weiden].
„„Dein Hals wie ein Thurm von Elfenbein, 5
„„deine Augen gleich Teichen in Hesbon,
„„am Thore von Rabbat-Ammon (?).
„„Dein Gesicht wie der Thurm des Libanon,
„„der gegen Damaskus blickt.

Vs. 5. Zu צוארך כמגדל השן ist die Parallele von Anakreons Ode 29 *ἐλεφάντινος τράχηλος* bemerkenswerth. Das Bild ist für die Glätte und den Glanz gebraucht. — Die ummauerten Teiche, wenigstens einen derselben bei H e s b o n fand S e e t z e n zuerst auf seiner Wanderung 1806 in Peräa und orientirte sich dadurch über die ehemalige Lage von Hesbon (Monatl. Correspond. 1808, Th. 18 S. 430 fg.). על שער בת רבים giebt offenbar die Lage dieser Teiche an; wir müssen also hinter diesen Worten einen topographischen Punkt suchen. Die Teiche waren bei der Pforte, welche führt nach ... Aber wohin? רבים ist jedenfalls corrumpirt. Zunächst bietet sich רבה dar, die ehemalige Hauptstadt von Ammonitis, nordöstlich von Hesbon. Sie wird auch wohl רבת בני עמון und bei griechischen Schriftstellern *Ῥαβαθαμανά*, also רבת עמון genannt; vielleicht בת ein Rest von רבת (s. ob. S. 109). Hengstenberg nahm richtig diese Stadt an, sträubte sich aber, eine Corruptel daraus zu machen. Ewald hat ebenfalls einen Eigennamen darin erblickt, ohne auch nur eine Corruptel darunter zu ahnen. Delitzsch und Hitzig machen irrthümlich daraus ein A p p e l l a t i v u m: „die Volksreiche“, und Renan übersetzt kauderwälsch: *De la porte*, *fille de la foule!* — אַפֵּךְ „deine Nase wie der Thurm des Libanon“ wäre ein sehr unpoetisches Gleichniss. Das hat merkwürdigerweise Raschi besser herausgefühlt als die Aesthetiker: איני יכול לפרשו לשון חוטם לא לענין פשט ולא לענין דוגמא. כי מה קילוס נוי יש בחוטם גדול וזקוף כמגדל? ואומר אני אפך לשון פנים „Ich kann es nicht als Nase erklären, weder buchstäblich, noch allegorisch. Denn was für eine Schönheit liegt in einer grossen und wie ein Thurm hochragenden Nase? Ich meine vielmehr, dass das Wort für Gesicht gebraucht ist“. Und das ist auch das Richtige. Der Dichter hat offenbar den schwerfälligen Plur. פניך vermeiden wollen, und daher das durch den Aramaismus eingebürgerte אַףְ vorgezogen, welches neben אפין auch im Singul. „G e s i c h t“ bedeutet. — Der Thurm des Libanon, welcher auf Damaskus blickt, wird schwerlich ein künstlich etwa von David oder Salomo angelegter Thurm sein, sondern eine „B e r g k u p p e“, welche gegen Damaskus hinüberragt.

ו רֹאשֵׁךְ עָלַיִךְ כַּכַּרְמֶל
וְדַלַּת רֹאשֵׁךְ כָּאַרְגָּמָן מֶלֶךְ
אָסוּר בָּרְהָטִים׃
ז מַה־יָּפִית וּמַה־נָּעַמְתְּ אַהֲבָה בַּתַּעֲנוּגִים׃
ח זֹאת קוֹמָתֵךְ דָּמְתָה לְתָמָר
וְשָׁדַיִךְ לְאַשְׁכֹּלוֹת׃
ט אָמַרְתִּי אֶעֱלֶה בְתָמָר
אֹחֲזָה בְּסַנְסִנָּיו
וְיִהְיוּ־נָא שָׁדַיִךְ כְּאֶשְׁכְּלוֹת הַגֶּפֶן
וְרֵיחַ אַפֵּךְ כַּתַּפּוּחִים׃

Vs. 6. Eben so unpoetisch wie das Gleichniss der Nase mit einer Libanonhöhe wäre das Gleichniss des Kopfes mit dem Berge Karmel. כרמל muss vielmehr hier = כרמיל *coccinum* bedeuten. דַּלָּה bedeutet hier nämlich ohne Zweifel das Herabhangende, das Wallende. Obwohl im Althebr. keine sichere Analogie dafür vorhanden ist, so ergiebt sich die Bedeutung aus dem neuhebr. דליל, eine nachschleifende Schnur, דָּלִית eine herabhängende Ranke (nur darf man nicht, wie Ges. gethan hat, דל „niedrig, verworfen sein" mit diesem Stamme zusammenreimen, indem דל dem arabischen ذلّ, also זלל entspricht). Bedeutet nun דַּלָּה das Wallende, so muss ראשך das „Haupthaar" bedeuten, ebenso im ersten wie im zweiten Halbvers. Das Gleichniss ist auf den Glanz des Haares angewendet. Das ganze Kopfhaar glänzt wie כרמל (persisch Carmosin, s. Einl. S. 53), und die herabhängenden Haarlocken wie Purpur. — ארגמן darf aber nicht als stat. absol. genommen werden, sondern, wie einige griechische Vertenten (*ἄλλοι*) es genommen haben, in Verbindung mit מלך: *ὡς πορφύρα βασιλέως*, כארגמן מלך, wie Königspurpur oder Purpurmantel. אסור ברהטים, dieser schwierige Schluss erklärt sich dadurch recht einfach: רהטים kann nur „Läufe" bedeuten, also hier der Faltenlauf des Purpurmantels. So ist das Gleichniss abgerundet: die herabwallenden Locken schillern in Farbe wie der Königspurpur in Läufe, Falten gebunden. Sämmtliche andere Erklärungen geben keinen erträglichen Sinn.

Vs. 7. Bis hierher sprachen die Frauen, hingerissen in Bewunderung von Sulamit's Schönheit. Von diesem Vers an spricht wieder der Freund direkt zu ihr, dessen Dialog nach VI, 8 unterbrochen wurde. Der Freund fasst in einen Satz zusammen das Entzücken, das er bei dem Anhören der Schilderung von Sulamit's Schönheit empfun-

„„Dein Haupthaar an dir wie Karmosin, 6
„„die Locken deines Hauptes gleich einem Königs-
purpur,
„„gebunden in Läufen““. —
„Wie schön und lieblich bist du, Liebe, 7
„Tochter der Lust!
„Diese deine Höhe gleicht der Palme, 8
„dein Busen den Trauben.
„Ich meinte, 9
„könnte ich die Palme erklettern,
„ihre Zweige ergreifen —
„so würde dein Busen wie Weintrauben sein,
„und der Hauch deiner Nase wie der Geruch von
Aepfeln,

---

den. Der Vers ist zwar leicht verständlich, aber dennoch muss die Nüance herausgehoben werden, die nicht auf der Hand liegt. Die Ausleger haben nicht darauf geachtet, dass der streng treue Uebersetzer Aquila hier eine andere, berücksichtigungswerthe Lesart hat. בתענוגים giebt er durch θυγάτηρ τρυφῶν, also בת ענוגים. Ebenso die Pesch. אוֹ רחימתא ברת פונקא. Was bedeutet das Anderes, als dass die Liebe, als Tochter der Lust, schön und angenehm ist? Dieser Sinn des Verses passt vorzüglich zum Folgenden. In Vs. 8—9 sehen wir die bisher ideal gehaltene Liebe des Freundes eine sinnliche Richtung nehmen. Dieser Uebergang ist in Vs. 7 angedeutet und schon in der vorangegangenen Schilderung eingeleitet. Die Frauen haben ein wenig den verhüllenden Schleier von Sulamit's Reizen gelüftet. Dadurch ist er zur Sinnlichkeit angeregt worden, ja er war es zum Theil schon früher (VI, 5. s. das.), und dadurch erkühnte er sich, die etwas freie Schilderung, die er angeblich aus dem Munde der Frauen vernommen, zu wiederholen (vergl. Einl. S. 95). In Folge dessen machte er einen schüchternen Versuch, ob seine leidenschaftliche Erregtheit nicht Gehör finden würde. Es tritt von jetzt an die grösste Gefahr für Sulamit's Unschuld ein. Der Dichter lässt sie geflissentlich in Versuchung führen, oder vielmehr sie erzählt, wie ihre Unschuld verführerisch auf die Probe gestellt wurde. Zu dieser Versuchung passt Vs. 7 als Eingang. — אהבה ist hier entschieden Abstraktum (gegen Hitzig), wie mehrere Mal in diesem Buche. Der Freund giebt ihr eben zu verstehen, ihre gegenseitige Liebe würde durch den Genuss nur noch erhöht werden.

Vs. 8—9 deuten in Bildern sein Verlangen an. Ihre Höhe und Schlankheit gleichen der Palme und ihr Busen gleicht den Trauben. אמרתי „so meinte ich“ — sehr zart angedeutet. סלסלים = סנסינים,

וְחִכֵּךְ כְּיֵין הַטּוֹב ‏ י
הוֹלֵךְ לְדוֹדִי לְמֵישָׁרִים
דּוֹבֵב שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים׃
אֲנִי לְדוֹדִי וְעָלַי תְּשׁוּקָתוֹ׃ ‏ יא

„Palmenzweige“, von צַנִּים „Zwergpalmen“; davon eine ganze Reihe von Derivaten, die bei Gesenius unter falsche oder fingirte Radices vertheilt sind.

Vs. 10. Bei כְּיֵין הטוב braucht man sich nicht viel zu zieren und darf dreist, wie die Versionen haben, Syr. חמרא טבא, dafür vocalisiren כַּיַּיִן הטוב. חך steht für Mund. Der übrige Theil des Verses ist schwierig. Um ihn zu verstehen, müssen wir den Schluss zuerst erklären. Statt דובב שפתי ישנים haben sämmtliche griechische Versionen, auch Aquila, שְׂפָתַי וְשִׁנָּי: *χείλεσι καὶ ὀδοῦσι*; LXX: *ἱκανούμενος ἐν χείλεσί μου καὶ ὀδοῦσι*; auch Pesch. דמזיע שפותי ושני. Haben wir es also nicht mit den „Lippen der Schlafenden“ zu thun, sondern mit „Lippen und Zähnen“, so erhält dieser Satztheil einen ganz andern Sinn, als man ihn bisher genommen hat. Freilich lässt sich mit der griechischen und syrischen Uebersetzung des Verb. nichts anfangen; denn דובב kann weder „tüchtig gemacht sein“, noch „bewegen“ bedeuten. Ebensowenig kann דובב mit זוב „fliessen“ zusammenhängen. Am nächsten liegt noch statt דובב zu lesen נובב. Sodann muss die Bedeutung dieses Stammes נוב erst festgestellt werden, was Ges. in Thes. II p. 859 nicht gethan hat, obwohl er daran anstreifte: *origo est in scaturiendo, ebulliendo*. Die Grundbedeutung ist „saftig sein, von Saft überfliessen“. חיל כי ינוב (ψ. 62, 11) übersetzen LXX richtig *πλοῦτος ἐὰν ῥέῃ*, „wenn das Gut überfliesst“. פי צדיק ינוב חכמה (Spr. 10, 31) geben sie wieder durch *ἀποστάζει σοφίαν*, „fliesst über an Weisheit“. Ebenso bedeutet ψ. 92, 15 עוד ינובון בשיבה „sie werden noch im Alter saftig sein“, wofür auch das folgende דשנים ורעננים יהיו spricht. דגן בחורים ותירוש ינובב בתולות Zach. 9, 17 kann nichts Anderes bedeuten, als saftig, frisch machen. Es ist daselbst von Hungersnoth die Rede, welche Jünglinge und Mädchen bis dahin ausgetrocknet hatte. Auch das aus diesem Stamm gebildete Subst. hat dieselbe Bedeutung: in החדלתי את מתקי ואת תנובתי הטובה Richter 9, 11 ist תנובה „Saft“; שהם יזובו מדקרים מתנובות שדי Thren. 4, 9 „sie flossen über von Fruchtsaft des Feldes“, und so überall תנובה. Selbst ניב שפתים (Jes. 57, 19) kann recht gut bedeuten „Saft der Lippen“, Beredtsamkeit. Hier würde also נובב sehr gut passen statt דובב. Das Ganze würde demnach lauten: ... וחכך כיין הטוב נובב שפתי ושני, „dein Mund wie guter Wein macht überströmen meine Lippen und Zähne.“ Aber der Zwischensatz bleibt immer noch dunkel. Man hat die Parallele von Spr. 23, 31 herangezogen, wo eben-

„und dein Mund wie köstlicher Wein, 10
„fliessend für meine Liebe ohne Falsch (?),
„überströmend meine Lippen und Zähne.“
Ich bin meines Freundes, 11
und zu mir ist sein Verlangen.

---

falls vom Wein die Rede ist und יתהלך במשרים vorkommt. Allein es ist noch gar nicht so ausgemacht, dass der Sinn daselbst ist: „er gleitet sanft hinunter“. Das Targum z. B. übersetzt diesen Satz vielmehr: דמהליך תריצאית „Wenn man das Auge in den Becher giebt, geht man noch gerade“ — als Antithese zur spätern Ausführung (Vs. 34), dass man mit dem Trunke im Leibe schwankt und wankt. Diese Parallele ist also hier gar nicht zu gebrauchen. Der Satz scheint vielmehr corrumpirt zu sein. למישרים muss wohl getrennt werden למי־שרים. Eine Heilung bin ich ausser Stande zu errathen. Jedenfalls muss man wohl לדודי statt לדודי lesen (mit Velthusen und Meier). Da nun nach dem Vorausgeschickten der Schluss דובב mit dem Anfang וחכך zusammengehört, so ist Delitzsch' Annahme abzuweisen, als wenn mit dem Satze הולך Sulamit dem Freunde ins Wort fiele. — Sämmtliche Uebersetzungen dieses Verses von Herder an, der ihn so wiedergiebt:

„Wie guter Wein —
Der einschleicht meinem Lieben
Süss hinein,
Und schlummert die Lippe ihm
Säuselnd zu“ —

bis auf Renan, welcher sie anders modelt:

*„Un vin exquis, qui coule doucement
et humecte les lèvres
de l'amant assoupi“* —

ich sage alle diese Uebersetzungen gehören dem Reiche der Phantasie an; denn der Text bietet keine Basis dafür. Und darum verrathen sie sämmtlich weithergeholte Deuteleien.

Vs. 11. Für die Anhänger der Drama-Hypothese ist dieser Vers eine arge Verlegenheit. Der Held und die Heldin waren eben in Scene und dialogisirten mit einander — und mit einem Male spricht Sulamit in der dritten Person von ihm. Renan's Schrulle, dass Sulamit so thut, als wenn der Freund nicht gegenwärtig wäre: *Persistant dans son isolement ... après: Accourant vers son amant*, verdient keine Widerlegung, und eben so unhaltbar ist Hitzig's Ausweg aus der Verlegenheit, dass hier eine „Dirne“ spricht, nach welcher Salomo Vs. 9, 10 תשוקה zu erkennen gegeben hat. „Vielmehr die Kebse anerkennt hier mit sterbender Stimme und brechenden Augen (!) die Thatsache gegenseitiger Liebesnoth“. Solche exegetische Verirrungen können nur auf-

יב לְכָה דוֹדִי נֵצֵא הַשָּׂדֶה
נָלִינָה בַּכְּפָרִים׃
יג נַשְׁכִּימָה לַכְּרָמִים
נִרְאֶה אִם־פָּרְחָה הַגֶּפֶן
פִּתַּח הַסְּמָדַר
הֵנֵצוּ הָרִמּוֹנִים
שָׁם אֶתֵּן אֶת־דֹּדַי לָךְ׃

---

kommen, wenn man sich vom einfachen Sinn entfernt. Der Dichter lässt geflissentlich vom Freunde begehrliche Anzüglichkeiten machen, gerade um Sulamit's Keuschheit ins helle Licht zu setzen. Sie muss also etwas darüber bemerken. Zu ihren Freundinnen, den Töchtern Jerusalems, gewendet, bemerkt sie: אני לדודי ועלי תשוקתו, „da ich ihm angehöre, so ist sein Verlangen nach mir gerichtet", d. h. es ist natürlich, dass er ein Verlangen nach mir hat. Die Ergänzung ודודי לי, welche Ewald eingeschoben wissen will, würde durchaus nicht passen. Sie will hier nicht ihre beiderseitige Zugehörigkeit angeben, sondern eine Entschuldigung für die ungestüme Leidenschaft ihres Freundes anbringen (vergl. S. 99). תשוקה ist hier glücklich gewählt, es enthält nicht durchaus das sinnliche Begehren und darf daher von einer keuschen Jungfrau gebraucht werden.

Vs. 12. Jetzt müssen wir auf die Antwort, die Sulamit den Zumuthungen ihres Freundes gegenüber giebt, gespannt sein. Sie erzählt ihren Freundinnen, was sie bei dieser Gelegenheit, bei dieser Versuchung, zu ihm gesprochen hat. Wie schon früher (II, 17) und weiter (VIII, 14) weist sie ihn zart, ohne ihn zu verletzen, ab. Sie thut, als wenn sie ihn nicht recht verstanden hätte. Er sprach von Früchten; darauf geht sie ein, diese will sie ihm reichen. Um ihn aber nicht vor den Kopf zu stossen, gewährt sie ihm den Wunsch, den er früher ausgesprochen hat: sie will mit ihm ins Freie gehen und nach dem Stande der Blüthen und Früchte sehen. So gewährt sie ihm auf der einen Seite und versagt ihm auf der anderen, aber mit Worten, welche scheinbar keine Versagung enthalten. Es ist eine der zartesten Partien in dieser wunderbaren Dichtung. Verlieren wir den Gedankenfaden nicht. Sie hat ihn, nachdem sie ihn lange gesucht, endlich gefunden. Er hat ihr von neuem Zärtlichkeiten ins Ohr geschmeichelt und dabei erwähnt, wie sehr selbst Frauen ihrer Schönheit huldigen. Durch diese specielle Schilderung erregt, sprach er, allerdings schüchtern, sein Verlangen aus. Darauf antwortet sie: לכה דודי נצא השדה, „wir wollen nicht hier bleiben, sondern aufs Feld gehen". Es ist unleugbar eine Digression; sie will damit dem Gespräche eine andere Wendung geben; dazu hat ihr eben der Dichter Redegewandtheit mitgegeben. Sonderbar! Hitzig kann sich

Komm, mein Freund (sprach ich), 12
lass uns auf's Feld gehen,
wollen in einem der Weiler weilen,
wollen des Morgens früh zu den Weinbergen aufbrechen, 13
wollen sehen, ob aufgeblüht der Weinstock,
aufgesprungen die Palmblüthe,
aufgebrochen die Granatbäume;
dort will ich dir meine Liebe gewähren.

---

nicht darüber beruhigen, dass Sulamit — aus Salomo's Griffen befreit — nicht sofort zu ihrer Mutter eilt, sondern mit ihrem Liebsten eine Landpartie verabredet! Und Zöckler misst aus, wie weit der Weg von Jerusalem nach Sunem war, und wie viel Nächte Sulamit unterwegs bleiben musste! So haben die Ausleger Dinge hineingetragen, die ihnen selbst nur Verlegenheiten bereiten. Uebrigens bedeütet לין nicht bloss „übernachten", sondern eben so oft „weilen, lange weilen", wie *αὐλίζομαι*. בכפרים kann nur „in Dörfern" oder „in einem der Dörfer" bedeuten, nicht, wie Döderlein, Ewald und Meier: „unter Cyperblumen", und nicht wie Renan: *„au village"*.

Vs. 13. Offenbar wird hier das Landleben idyllisch gegenüber dem Stadtleben geschildert. נשכימה לכרמים, „jeden Morgen werden wir aufstehen", elliptisch ללכת, in die Weinberge zu gehen — wollen uns umsehen —: אם פרחה, ob aufgeblüht ist der Weinstock. Aber was soll פתח הסמדר bedeuten? Sämmtliche Ausleger gehen darüber hinweg. Wenn סמדר die Weinstockblüthe oder gar die kleinen Beeren sein soll, so ist dieser ganze Satz ein Widerspruch und passt nicht zu אם פרחה הגפן. LXX übersetzen פתח mit *ἤνθησεν ὁ κυπρισμός* — d. h. פרח, womit auch nichts gewonnen ist. Ich lese statt הסמדר vielmehr הַתָּמָר, dazu passt das Verbum פתח vorzüglich. Die fruchttreibende Dattelpalme producirt männliche und weibliche Blüthen auf getrennten Stämmen. Beide bekommen im Februar Gehäuse, welche mit einer lederartigen Haut verschlossen sind. Diese Gehäuse springen im Mai auf und zeigen die verschiedenen Blüthenorgane. Für dieses „Aufspringen" passt פִּתַּח (im Piël); vergleiche Winer bibl. Reallexicon unter Dattelpalme. Dieses Gespräch findet also im Mai statt, auf welchen Monat auch הדודאים נתנו ריח anspielt, denn die wohlriechende Mandragora blüht nur bis Juni; in diesem Monat dagegen reifen die Aepfelchen und damit schwindet der Duft. Auch der Granatbaum blüht im Mai. Diese Partie spielt also im Mai, im Frühsommer Palästina's, während die vorangehende beim Scheiden des Winters spielt (s. ob. S. 8). שם „dort" auf dem Lande, „werde ich dir meine Liebe gewähren". Worin wird diese bestehen? Der nächstfolgende Vers giebt die Erklärung dazu.

יד הַדּוּדָאִים נָתְנוּ־רֵיחַ
וְעַל־פְּתָחֵינוּ כָּל־מְגָדִים חֲדָשִׁים
גַּם־יְשָׁנִים דּוֹדִי צָפַנְתִּי לָךְ׃
א ח מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי
יוֹנֵק שְׁדֵי אִמִּי
אֶמְצָאֲךָ בַחוּץ אֶשָּׁקְךָ
גַּם לֹא־יָבוּזוּ לִי׃
ב אֶנְהָגְךָ אֲבִיאֲךָ אֶל־בֵּית אִמִּי תְּלַמְּדֵנִי
אַשְׁקְךָ מִיַּיִן הָרֶקַח
מֵעֲסִיס רִמֹּנִי׃

Vs. 14. Zunächst werden sie von der Mandragora Duft haben. Sie spielt keinesweges auf die Liebesäpfelchen der Alraune an, deren Genuss schläfrig macht und zur Wollust reizt. Davon ist hier keine Rede, sondern von dem Wohlgeruche der Blüthen. „Dann werden wir beim Heraustreten aus unserer Thüre edle Früchte haben und zwar חדשים „frische“. Darunter sind die „Frühfeigen“, תאנים הבכורות, zu verstehen, allenfalls auch die frühreifen Mandeln. Da man frische Früchte nicht aufbewahrt, so passt das Verb. צפנתי nicht darauf. Diesen Umstand hat Hitzig recht gut eingesehen, nichts desto weniger verbindet er aus Aberglauben an die Accentuatoren חדשים mit גם ישנים. Oder weil das Matthäus-Evangelium in einer Parabel καινὰ καὶ παλαιά sagen lässt (13, 52) — wahrscheinlich mit Anspielung auf das alte Judenthuum und das neue Christenthum — muss „Neu und Alt“ überall verbunden gedacht werden? Es wär das eine sonderbare Argumentation. In der Mischnah lautet es, wenn man Coordination ausdrücken will: חדשים עם ישנים (Joma II, 4). Nein, גם ישנים gehört durchaus zu צפנתי לך und hat einen sehr schönen Abschluss. Der Grundgedanke, den Sulamit in diesen Versen ausspricht, ist demnach: „Du verlangst die Süssigkeit der Früchte, wohlan! komm mit aufs Land, dann sollst du deren in Fülle haben, frische, die an unsrer Thüre wachsen, und alte, die ich dir aufbewahrt habe“. Damit ist sein Verlangen, die Palme zu besteigen und sich an den Trauben zu berauschen, abgewiesen. Er soll Früchte haben, aber nicht solche, die er begehrt.

VIII. Vs. 1. Aber ihre Aufforderung oder Einwilligung, mit ihm im Freien zu weilen und jeden Morgen das Blühen zu beobachten, ist nicht ernstlich gemeint. Es war nur eine augenblickliche Eingebung, die schwärmende Phantasie der Liebesidylle, und hatte zum Zwecke, den Freund auf andere Gedanken zu bringen. Sie nimmt da-

Die Alraunen haben Duft verbreitet, 14
und vor unsrer Thür sind alle Früchte frisch;
auch alte, Freund, habe ich dir aufbewahrt.
Ach, ich wollte, du wärst mir ein Bruder, VIII, 1
der gesogen an meiner Mutter Brust!
Fände ich dich auf der Strasse und küsste dich,
so würden sie mich nicht verachten.
Ich leitete dich und führte dich 2
ins Haus meiner Mutter,
ins Gemach meiner Gebärerin,
labte dich mit Gewürzwein,
von dem süssen Saft der Granaten!

---

her diesen Wunsch zurück, als wollte sie sagen: „es geht doch nicht“. Ja, wärest du mir ein Bruder, dann dürfte ich mir Liebkosungen und Ausflüge mit dir erlauben. — כאח, wo אח genügt hätte, erinnert an den Gebrauch des mildernden כ im Neuhebräischen (vergl. Graetz, Kohelet S. 191), oder das כ ist dittographirt von der Endung in יתנך; LXX haben es auch nicht, und daher אח als Vocativ gesetzt. בחוץ ist gleich בשוק auf öffentlichem Platze. לא יבוזו לי zeigt, dass Sulamit auf das Urtheil der Leute Rücksicht nimmt. Daher ist dieser Vers als **Revokation** des früher von ihr Zugestandenen anzusehen.

Vs. 2. Es ist bezeichnend für die bisherige Auslegungsweise dieses Buches, dass die Ton angebenden Ausleger keine Rücksicht auf die beiden alten und die Stelle von beachtenswerthen Codices vertretenden Versionen genommen haben, welche den Satz תלמדני gar nicht haben. LXX und Peschito haben nämlich dafür einen Zusatz zum Texte, den man erwartet, der aber im hebräischen Texte fehlt: *εἰς οἶκον μητρός μου καὶ εἰς ταμεῖον συλλαβούσης με.* P.: לבית אמי ולקיטונה דילדתי, also wie oben III, 4. Man braucht nicht misstrauisch dagegen zu sein, wie aus אל חדר הורתי werden konnte תלמדני, wenn man bedenkt, dass aus לבית מצודות ψ. 31, 3 geworden ist לבוא תמיד צוית ψ. 71, 3. Das „Belehren“ oder „Unterweisen“ ist also höchst zweifelhaft. Damit fällt Hitzigs Frage weg: „Was sollte er sie lehren? Weibliche Geschäfte und Fertigkeiten kann sie von ihm nicht lernen, männliche kann sie nicht lernen wollen“. Und Zöcklers Folgerung aus diesem Satze nimmt sich wunderlich aus: „Abermals ein Fingerzeig dafür, dass der Geliebte nicht ein Hirtenjüngling ist, sondern Salomo, der weise und hochgegelehrte (!) König, dem gegenüber Sulamit längst ihre Unwissenheit, zugleich aber auch ihr Bedürfniss nach Unterweisung aus seinem reichen geistigen Schatze fühlen gelernt“. Aber gerade weil תלמדני so viel Schwierigkeiten macht, hätten die Ausleger darauf kommen sollen,

ג שְׂמֹאלוֹ תַּחַת רֹאשִׁי וִימִינוֹ תְּחַבְּקֵנִי׃
ד הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלָ͏ִם
מַה־תָּעִירוּ
וּמַה־תְּעֹרְרוּ אֶת־הָאַהֲבָה
עַד־שֶׁתֶּחְפָּץ׃
ה מִי זֹאת עֹלָה מִן־הַמִּדְבָּר
מִתְרַפֶּקֶת עַל־דּוֹדָהּ
תַּחַת הַתַּפּוּחַ עוֹרַרְתִּיךָ
שָׁמָּה חִבְּלַתְךָ אִמֶּךָ
שָׁמָּה חִבְּלָה יְלָדַתְךָ׃

---

dass es damit nicht ganz geheuer ist. Vom „Lehren" ist also keine Rede. — רמוני hat nicht ein Suffixum, sondern steht für רמונים wie ψ. 45, 9 מני für מנים, oder das ם ist ausgefallen.

Vs. 3—4 der gewöhnliche Refrain, die Erzählung an die Töchter Jerusalems, in welcher Situation sie sich bei der Unterredung mit ihrem Freunde befunden, und die Beschwörung derselben, die Liebe nicht leichtsinnig zu wecken. Aber hierbei ist geflissentlich eine andere Wendung gebraucht, nicht אל תעירו, sondern מה תעירו, warum wecket ihr? מה hat öfter die Bedeutung des לָמָּה (vergl. Ges. Thesaur. II p. 769 B). Derselbe hätte auch unsern Vers zu den Beispielen hinzufügen können. Es wird vorausgesetzt, dass die Töchter Jerusalems die Liebe vorzeitig erregen, und das will der Dichter rügen lassen (vergl. Einl. S. 30). Damit schliesst der zweite Theil des Gedichtes ab. Der dritte Theil ist bereits leise angedeutet, dass Sulamit aus ihrer Harmlosigkeit herausgerissen ist, dass sie auf das Gerede Rücksicht nimmt, und dass sie ihren intimen Verkehr mit ihrem Freunde nicht mehr in so kindlicher Schwärmerei fortsetzen könne. Der Conflikt zwischen hingebender Liebe und Rücksicht ist entschieden angedeutet. Dieser Conflikt wird in der dritten Partie in scharfer Beleuchtung auseinander gesetzt.

Vs. 5—14. In dieser Partie wird der Kerngedanke des H.L. und seine Nutzanwendung in kurzen, theils sentenziösen, theils räthselhaften Sätzen zusammengefasst. Die Situation ist, dass die Mutter Sulamits sie, die sie unter dem Apfelbaum (dem Symbol der Liebe) träumend fand, gemisshandelt hat (s. ob. S. 107 fg.). In dieser Lage fand sie der Freund und ermunterte sie. Sie, sich eng an ihn anschmiegend, ruft ihm zu, sie an sein Herz schützend zu legen, denn die Liebe sei hart und schmerzbringend, und die Liebespfeile gleichen Feuerpfeilen und verheerenden Blitzen. Die Liebe könne aber auch nicht durch Fluthen

Seine Linke unter meinem Haupte, 3
und seine Rechte umarmte mich.
Euch, ihr Töchter Jerusalems, beschwöre ich, 4
warum wollt ihr erwecken,
warum erregen die Liebe,
ehe sie verlangt!

III.

Was kommt dort herauf, 5
so weiss glänzend,
sich anschmiegend an ihren Freund?
. . . .
„Unter dem Apfelbaum hab' ich dich aufgerüttelt,
„dort, wo dich deine Mutter verwundet hat,
„dort, wo deine Gebärerin dich verwundet hat".

---

erstickt werden, und eben so wenig könne sie mit Summen erkauft werden. Die Liebe beschützt sich selbst und überwacht sich selbst. Das ist der gedrängte Inhalt dieser Partie, die Moral des Stückes in kernige Sentenzen zugespitzt.

Vs. 5. Es ist bereits nachgewiesen (Einleit. S. 110), dass nach מי זאת עלה einige Verse ausgefallen sein müssen. Daher kann man nicht wissen, wer diesen Vers spricht. — Beachtenswerth und erschütternd für den dramatischen Bau der Drama-Ausleger ist die Uebersetzung der LXX für מן המדבר. Während sie III, 6 es mit *ἀπὸ τῆς ἐρήμȣ* wiedergeben, haben sie hier: *τίς αὕτη ἀναβαίνȣσα λελευκανθισμένη*. Es ist zwar schwer anzugeben, wie das hebräische Wort, das dem Uebersetzer vorlag, gelautet haben mag statt: מן המדבר; möglich מְנֻהֶרֶת. Als Verbum kommt dieser Stamm נהר zwar in der Bibel nur zweimal vor (Jes. 60, 5; ψ. 34, 6; vielleicht auch Jerem. 31, 11); aber desto häufiger im Syrischen und Chaldäischen, und zwar auch in Piël intransitiv. מתבררת hat dem Uebersetzer wohl schwerlich vorgelegen (wie Zöckler meint). In der That — da doch wahrscheinlich von Sulamit die Rede ist — was hätte sie mit ihrem Freunde in der „Wüste Juda's" zu schaffen? המדבר kann nur diese Wüste, nicht „Trift" bedeuten, s. ob. S. 151. Hitzig's Bemerkung, dass zwischen Jesreel und Sulem (Sunem) sich die „Ebene" schiebt, ist eine müssige. — Auch מתרפקת ist kein gesundes Wort. Der Stamm רפק kommt im Hebräischen und in den nahverwandten Idiomen nicht in diesem Sinne vor. Auf den ersten Blick könnte man es mit dem neuhebräischen und chaldäischen מרפק vergleichen; aber dieses Wort bedeutet lediglich „Armhöhle", und im Arab. ist

ו שִׂימֵנִי כַחוֹתָם עַל־לִבֶּךָ
כַּחוֹתָם עַל־זְרוֹעֶךָ
כִּי־עַזָּה כַמָּוֶת אַהֲבָה
קָשָׁה כִשְׁאוֹל קִנְאָה
רְשָׁפֶיהָ רִשְׁפֵּי אֵשׁ
שַׁלְהֶבֶתְיָה׃

مرفق „Ellenbogen“, passt also auch nicht hierher, selbst wenn man ein Denominativ davon gebildet annehmen wollte. Zunächst bietet sich die Form מתדבקת an, die auch im Chaldäischen vorkommt. In den Targumin steht öfter מדבקי für מרפקי (s. Levy chald. Lex. s. v.). — Dass von תחת התפוח an der Freund spricht, ist bereits angegeben (Einl. S. 107). עורר wie העיר bedeutet nicht bloss aus dem Schlafe, sondern auch aus der Betäubung und Erstarrung wecken (wie Jes. 14, 9. Spr. 10, 12 und התעוררי Jes. 51, 17). Es ist also noch gar nicht ausgemacht, dass Sulamit erweckt wurde, und es ist erstaunlich, mit welcher Zuversicht Renan dabei bemerken kann: *Le berger dépose son amante sous le pommier de la maison maternelle, et l'eveille.* Nein, sie war nicht eingeschlafen, sondern ihre Mutter hat sie unter dem Apfelbaum, unter dem sie zugebracht hat, um von ihrer Liebe zu träumen, verletzt. שמה חִבְּלָתֶךָ אִמֶּךָ (vergl. Einleit. das., dass חבלה unmöglich „gebären“ bedeuten kann). Der Dichter versetzt uns auch hier *in medias res;* durch das Gespräch erfahren wir, was vorgegangen war. Sie ist von ihrer Mutter wegen ihrer Liebe gezüchtigt worden; aber sie giebt nicht nach, sie entsagt ihrem Freunde nicht, sie schmiegt sich nur noch fester an ihn. Dadurch ist der Conflikt angegeben, und damit soll die Unbezwinglichkeit und Schmerzhaftigkeit der echten Liebe bewiesen werden.

Vs. 6. Durch שימני כחותם drückt Sulamit in Worten das aus, was wir sie durch die Schilderung מתדבקת thun sahen: sie fordert ihn auf, sie festzuhalten, an sich zu fesseln, damit sie den Prüfungen, die auf sie einstürmen, nicht erliege. Die erste Vershälfte haben die Ausleger verkannt, weil sie den palilogischen Parallelismus nicht beachtet haben (ob. S. 93). Unrichtig ist daher Hitzig's Erklärung: '„drücke mich fest an deine Brust und schliesse mich eng in deine Arme“ (und das על?). Der Satz lautet vielmehr in Prosa: שימני על לבך כחותם על זרעך. Das Siegel trug man an der Hand und auf der Brust vermittelst einer Schnur. Dass man es aber am Arme getragen haben soll, ist auffallend und ohne Parallele. — Was עזה und קשה hier bedeuten, hängt von der Bedeutung קנאה ab. Dass es Leidenschaft oder Feuerliebe (wie Ewald will) be-

Lege mich an dein Herz (sprach ich) 6
wie ein Siegel,
wie ein Siegel an deinem Arm;
denn schmerzlich wie der Tod ist die Liebe,
hart wie das Grab die Eifersucht.
Ihre Pfeile sind feurige Pfeile,
eine Gottesflamme.

---

deute, ist nicht erwiesen und nicht erweisbar. Es liegt dem Begriffe קנא etwas Feindliches zu Grunde, „Eifer" gegen Jemanden, selbst wenn er für Jemanden oder für Etwas erglüht: קנאה חמת גבר Spr. 6, 34; vergl. die Parall. zu unserer Stelle ψ. 79, 5 תבער כמו אש קנאתך. Kaum hat קנאה den Nebenbegriff von „Neid", etwa wie das griechische ζῆλος. Liegt demnach in קנאה eine feindliche Regung, so kann das Prädicat קשה nur gleich dem griechischen σκληρός sein, „hart, grausam". Da nun עזה hier, wie es scheint, geflissentlich parallel zu קשה gewählt ist, so kann es auch nur in diesem Sinne angewendet sein, etwa wie die Parallele Genes. 49, 7 אפם עז . . עברתם קשה „unglückbringend". Um die ganze Tiefe dieses, gewissermaassen Centrum bildenden, Verses zu erfassen, müssen wir durchaus die Bedeutung von רשף betonen רשפיה, d. h. רשפי אהבה sind ganz entschieden „Liebespfeile" (ob. S. 66). Der Dichter vergleicht die Liebespfeile mit feurigen Pfeilen, und um noch deutlicher zu sein, mit *) שלהבת יה, „der Gottesflamme", d. h. dem Blitze. Falsch ist demnach, wenn Ewald angiebt, dass שלהבתיה Subjekt sei und das Prädikat noch einmal wiederholt werden müsse, שַׁלְהֲבֹתֶיהָ שַׁלְהֲבוֹת יָהּ, was übrigens schon Magnus (S. 200) widerlegt hat. — Ist demnach die Liebe mit „Pfeilen" und dem „Blitze" verglichen, so ersieht man daraus, was der Dichter unter עזה verstanden wissen wollte: עזה etwa gleich ὀλέθριος, nämlich die Verderblichkeit und Schmerzhaftigkeit der Liebe, nicht die Unbezwinglichkeit und Unerbittlichkeit. Die Heldin spricht von der eigenen Erfahrung, dass ihr die

---

*) Ueber die Zusammengehörigkeit oder Getrenntheit von כסיה (Exod. 17, 16), מרחביה (ψ. 118, 5), ידידיה (II Sam. 12, 25) und הללויה, d. h. ob יה ein Gottesname oder eine verlängerte weibliche Endung ist, herrscht eine Differenz unter den talmudischen Autoritäten des zweitenu nd dritten Jahrhunderts (vergl. Trakt. Sopherim V, 10; Babyl. Tr. Pesachim p. 117a; Jerusal. Tr. Sukkah II p. 53a; das. Tr. Megillah I p. 72a). Dazu gehört auch שלהבת יה, worüber eine Differenz zwischen Ben-Ascher und Ben-Naphtali tradirt wird. Sachgemäss muss man annehmen, dass die Endung sämmtlicher hier aufgeführten Wörter der Gottesname יה und daher zu trennen ist.

ז מַיִם רַבִּים לֹא יוּכְלוּ לְכַבּוֹת אֶת־הָאַהֲבָה
וּנְהָרוֹת לֹא יִשְׁטְפוּהָ
אִם־יִתֵּן אִישׁ אֶת־כָּל־הוֹן בֵּיתוֹ בָּאַהֲבָה
בּוֹז יָבוּזוּ לוֹ׃

Liebe und der feindselige Widerstand — von Seiten ihrer Mutter wenigstens — Schmerz gebracht hat. Sie verallgemeinert aber diesen Gedanken in Sentenzform, wie sie auch in den folgenden Versen ihre Gefühle und ihre Vorsätze in Sentenzform formulirt. Hitzig konnte die Gedankenverbindung zwischen dem Satze: „mache mich zum Siegel an dein Herz“ — und dem עזה כמות אהבה, die doch durch den Causalnexus (כי) verbunden sind — nicht finden. Seine Auskunft klingt sehr mechanisch: „Der Verfasser hatte die Sentenz in Bereitschaft, und durfte sie nicht mehr lange aufschieben“, d. h. der Verf. hat sie da angebracht, wo sie einigermaassen passt. Nach unserer Auffassung hat diese Sentenz eine sehr enge Verbindung mit dem ihm vorangehenden Satze: „lege mich wie ein Siegel an dein Herz, schliesse mich eng an dich, denn die Liebe ist wie der Tod verderblich, und der Eifer (der gegen mich entbrennt) ist hart wie die Hölle“.

Man hat zu dem Bilde von der Liebe an die Parallele in Moschos' „entlaufener Eros“ erinnert:

Ἔρως . .
Vs. 7: . . . πυρὶ δ' εἴκελος . . .
. . . .
Vs. 9 μὴ τὺ θίγῃς πλάνα δῶρα· τὰ γὰρ πυρὶ πάντα βέβαπται

und auch an Theokrit's Idylle II, 133—134:

. . . . . Ἔρως δ' ἄρα καὶ Λιπαραίω
πολλάκις Ἁφίστοιο σέλας φλογερώτερον αἴθει.

Allein die Parallelen sind nur oberflächlich angesehen. Bei den griechischen Erotikern ist nur von der Liebessehnsucht die Rede, die da glühet und brennet, ohne Erwiederung und Sättigung zu finden. Hier dagegen spricht die Liebende, indem sie sich an den Liebenden anschmiegt und von ihm umschlungen wird, dass die Liebe feurigen Pfeilen und der Gottesflamme gleicht. Sie will also damit ihre schmerzliche Empfindung ausdrücken, die ihr nicht etwa von Seiten ihres Geliebten verursacht wurde, sondern von anders woher. Es ist, um wieder darauf zurückzukommen, der Conflikt, in den sie gerathen ist, der sie so schmerzt und brennt. Ihre Mutter hat sie unter dem Apfelbaum misshandelt; sie wünschte, dass die Tochter der Liebe entsagen möge, sie ist voll Eifer dagegen. Sulamit möchte gerne ihrer Kindespflicht genügen und der Mutter gehorchen; sie

Mächtige Fluthen können die Liebe nicht löschen, 7
Ströme sie nicht wegspülen.
Gäbe Einer sein ganzes Vermögen um Liebe,
verachten würde man ihn.

---

vermag es aber nicht, sie aufzugeben. Daher vergleicht sie die Liebe mit dem Tode und die Feindlichkeit dagegen mit der Hölle. — שלהבת ist eine aramäische Form für להבת, wenn das ש nicht von אש herübergekommen ist.

Vs. 7. Erst hier spricht sie von der Unbezwinglichkeit der Liebe. Sie möchte sie aufgeben; aber vermag sie es? Mächtiges Gewässer vermag nicht die Liebe zu löschen. Das Bild passt sehr gut zum früheren Gleichniss von der Gottesflamme. Die Liebe hat zwei Seiten. Sie ist für den, der sie empfindet, schmerzlich und zugleich unauslöschlich. — נהרות bildet allerdings eine Klimax (nach Hölemann) zu מים רבים; denn dieses letztere bedeutet auch plötzlich herabstürzende Regenfluthen (ψ. 32, 6. 93, 4 und öfter) gleich מים רביבים, welche einen Brand zu löschen vermöchten. Dagegen sind נהרות grosse Flüsse, die zwar nicht so mächtig, aber anhaltend fluthen. Das Gleichniss bedeutet, dass die Liebe nicht vertilgt werden kann. שטף ist nicht bloss „wegschwemmen", wie Hitzig und Andere, Ewald berichtigend, angenommen haben, sondern auch „vernichten, zerstören", wie es besonders im Daniel gebraucht ist. — Damit hat Sulamit ihren Widerstand gegen die Zumuthung ihrer Mutter gerechtfertigt. Die zweite an diese sich anschliessende Sentenz ist an die Adresse der Jünglinge gerichtet, welche für Geld Liebe von den Tänzerinnen und Sängerinnen zu erkaufen gewöhnt waren. Die wahre, dauernde, allen Anfechtungen trotzende Liebe ist nicht um alles Vermögen zu erkaufen. — Wie sehr Renan das schöne Kunstwerk missverstanden und misshandelt hat, beweist sein drolliger Einfall, dass nicht Sulamit diese Worte spricht, sondern: „*Un sage apparaissant pour tirer la conclusion du poëme*"! Es ist die wichtigste Wahrheit, welche der Dichter seinen Zeitgenossen ins Herz einprägen wollte, und er soll sie einer Nebenperson in den Mund legen! — Statt את כל הון ביתו haben LXX *πάντα τὸν βίον αὐτῦ*: את כל חייו. Diese Lesart ist jedenfalls falsch, da Aquila und Peschito unsern Text wiedergeben. Diese zwei Gedanken, welche in diesem Verse aneinandergereiht sind, dass ihre Liebe unzerstörbar und dass die Liebe überhaupt nicht feil ist, lässt der Dichter seine Heldin durch zwei Beispiele erläutern. Beide Beispiele sind geflissentlich räthselartig gehalten. Die folgenden Verse gehören somit eng zum Ganzen, und es zeugt von Verranntheit in die eigene Hypothese, wenn einige Ausleger sie als fragmentarischen Nachtrag vom Ganzen trennen.

ח אָחוֹת לָנוּ קְטַנָּה
וְשָׁדַיִם אֵין לָהּ
מַה־נַּעֲשֶׂה לַאֲחוֹתֵנוּ
בַּיּוֹם שֶׁיְּדֻבַּר־בָּהּ׃
ט אִם־חוֹמָה הִיא
נִבְנֶה עָלֶיהָ טִירַת כָּסֶף
וְאִם־דֶּלֶת הִיא
נָצוּר עָלֶיהָ לוּחַ אָרֶז׃

Vs. 8—9 stellen in Räthselform die Unterredung ihrer Brüder über sie auf. Es wäre matt und unpoetisch, wenn sie Eingangs hätte sagen sollen: ich hatte Brüder, welche so sprachen u. s. w. Selbst wenn nicht im ersten Capitel von den Brüdern die Rede gewesen wäre, brauchten sie hier nicht förmlich vorgestellt zu werden. Da diese Partie räthselhaft gehalten ist, so muss jedes Wort darin vollkommen verständlich sein, sonst entgeht uns der richtige Sinn. Nun ist in Vers 8 Alles verständlich, nur nicht בַּיּוֹם שֶׁיְּדֻבַּר בָּהּ. Sämmtliche Ausleger nehmen es als „werben, freien": „am Tage wenn man um sie wirbt oder freien mag". Aber man ist nicht im Stande nachzuweisen, dass דֻּבַּר und noch dazu mit ב construirt (wo man mindestens עליה erwartet) „werben" oder „freien" bedeutet. Es bedeutet lediglich: „gegen Jemanden feindlich oder in Jemandem prophetisch sprechen". Nun kommt noch dazu die im Hebräischen unbeholfene Passivform. Das Wort kann also unmöglich unverdorben sein, trotzdem sämmtliche Versionen es ebenso wiedergeben. Man muss sich also nach einer richtigen Lesart umsehen. Und da bietet sich die Form שֶׁיִּתְעֹרֵר בָּהּ an. התעֹרר wird auch von innerer Erregung gebraucht, sei es die Empfindung der Freude: והתעררתי כי מצאו רע (Hiob 31, 29) oder die des Unwillens: ונקי על חנף יתערר (das. 17, 8). Hier also von der ersten Regung des Liebesbedürfnisses. Dazu passt das בה vorzüglich, das öfter steht für בְּקִרְבָּהּ. Daraus ergiebt sich, dass die hier mitgetheilte Unterredung der Brüder über sie nicht in dem gegenwärtigen Momente, sondern früher stattgefunden hat, als sie noch klein und unreif war. Es ist eine Rückerinnerung, welche Sulamit wieder auffrischt, um die passende Nutzanwendung davon zu machen. Wie schon bemerkt, hielt es der Dichter für überflüssig das Gespräch einzuleiten etwa durch die Worte אחי בני אמי נדברו איש אל רעהו עלי. Er überlässt dem Leser dieses, wie das Räthsel überhaupt zu errathen. — „Was sollen wir mit ihr anfangen, wenn es sich in ihr regen wird"? Die Brüder waren also frühzeitig um ihre Tugend

„Wir haben eine kleine Schwester, 8
„sie hat noch keinen Busen;
„was machen wir mit unsrer Schwester
„am Tage, wenn es sich in ihr reget?“
„„Ist sie eine Mauer, 9
„„so bauen wir darauf einen Thurm von Silber;
„„ist sie eine Thür,
„„so schliessen wir sie ein mit einer Schranke
von Cedern!““

---

besorgt. Sollte sie schon in der Jugend Veranlassung zum Argwohn gegeben haben? Oder waren die jungen Mädchen Jerusalems in der damaligen Zeit nicht sehr standhaft oder so coquett, dass die Brüder frühzeitig um die Ehre ihrer Schwester besorgt waren?

Vs. 9. Hier beginnt die eigentliche Räthselsprache. Wenn sie eine Mauer, widerstandsfähig ist, wollen wir auf sie bauen טירת כסף; es ist schwer zu bestimmen, was das bedeuten soll. טירה ist nämlich an allen Stellen nicht eine „Zinne“ oder eine „Mauerkrone“, sondern eine *Burg*. Es ist schwerlich mit Gesenius von טור, etwa „umgeben“, abzuleiten, sondern gleich *Tyrus* צור, verstärkt צנור, chald. טינרא, ursprünglich „Felsen“, dann ein auf dem Felsen gebautes Castell. Sollte Sulamit so etwas auf dem Kopfe tragen? Die Parallelen aus dem Oriente, welche Hitzig dazu herangezogen hat, passen durchaus nicht hierher. Um die Dunkelheit einigermaassen zu erklären, will ich an etwas erinnern, was weitab zu liegen scheint. In der Mischnah kommt öfter als *Frauenschmuck* vor: עיר של זהב, „*eine goldene Stadt*“. Näher wird dieser Schmuck als *Brautkranz* erklärt. Jerus. Trakt. Sotah Ende p. 24c. (babyl. das. 49b): איזה הוא עטרות כלות? עיר של זהב ר׳ עקיבא עשה לאשתו עיר של זהב (vergl. noch babyl. Tr. Sabbat p. 59a). Es war also ein „*goldener Kranz*“ unter dem Namen einer Stadt oder der Stadt Jerusalem; denn diese „goldene Stadt“ wird näher als ירושלים דדהבא bezeichnet. Diese Bezeichnung kann doch nur von der Form entlehnt sein. Die Stadt Jerusalem scheint auf diesem Schmuck oder diesem Brautkranz abgebildet gewesen zu sein, vielleicht als ein Thurm des Tempels oder Zions. Möglich nun dass hier unter טירה zu verstehen ist ein Brautkranz in Form einer Stadt oder Burg. Der Dichter mag diesen Schmuck gewählt haben, um ein passendes Seitenstück zur „*Mauer*“ zu haben. Dass die Brüder der Sulamit lediglich einen einfachen, burgartigen Schmuck aus Silber verhiessen, beweist, dass der Dichter die Verhältnisse des Landlebens nicht ausser Augen gesetzt haben will. Für ein *Landmädchen* genügt so etwas *aus Silber*, wenn es auch die Städterinnen aus Gold getragen haben

י אֲנִי חוֹמָה וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת אָז
הָיִיתִי בְעֵינָיו כְּמוֹצְאֵת שָׁלוֹם׃
יא כֶּרֶם הָיָה לִשְׁלֹמֹה בְּבַעַל הָמוֹן
נָתַן אֶת־הַכֶּרֶם לַנֹּטְרִים
אִישׁ יָבִא בְּפִרְיוֹ אֶלֶף כָּסֶף׃

---

mögen, wie ihr auch ihr Freund nur einen Halsschmuck von Silber verspricht (ob. S. 134). נָצוּר ist durchaus von צור und nicht mit Magnus von צרר abzuleiten; צור mit עַל constr. ist eben „einschliessen". — Sehr gut geben die griechischen Versionen לוח durch σανίς wieder, das Brett, Schranke und Barre des Gerichtes bedeutet. Es ist feiner, als wenn die Brüder sie mit einer Cedernbohle einsperren wollten.

Vs. 10. Sulamits Antwort bildet die Pointe, und um dieser willen wird das Gespräch der Brüder mitgetheilt. Sie bedient sich derselben Sprache wie ihre Brüder: אני חומה, ich bin allerdings eine Mauer, widerstandsfähig und unzugänglich — nicht eine Thüre. — Sonderbarerweise müssen Delitzsch und die ihm gesinnungsverwandten halben Mystiker, welche Salomo durchaus zum girrenden Seladon machen wollen — אני חומה übersetzen: ich war eine Mauer; denn die Festung haben sie schon einnehmen lassen. Noch lächerlicher Renan: *„J'ai été un mur, mes seins ont été des tours.* In ושדי כמגדלות liegt zweierlei: einmal dass sie gegenwärtig nicht mehr unreif ist — ושדים אין לה; und dann dass ihr Busen, ihre Reize selbst dazu beitragen, wie die Thürme, den Angreifer abzuweisen, wie אימה כנדגלות (ob. S. 182). Man muss indess noch etwas hinzuziehen. Die Zeitpartikel אז hat in diesem Vers keinen Platz und stört den Zusammenhang. Die Ausleger schwächen sie daher zu einem nichtssagenden da ab, wozu man aber nicht berechtigt ist; denn ist die Lesart אז gesichert, dann muss auf die Vergangenheit Gewicht gelegt werden: „damals war ich in seinen Augen", aber das ist eben Widersinn. Die LXX haben dafür ἐγώ, also אני הייתי בעיניו; aber dann müsste auf das Pronomen Nachdruck gelegt werden, was aber keinen bessern Sinn giebt. Ich lese עֹז statt אז, wie Ps. 76, 8: מי יעמד לפניך מאז אפך, statt מעֹז אפך = Ps. 90, 11. Dieses gewonnene עֹז. muss man mit מגדלות verbinden zu וְשָׁדַי כְּמִגְדְּלוֹת עֹז, meine Brüste wie mächtige Thürme, noch emphatischer ausgedrückt. מגדל עֹז kommt vor Richter 9, 51. Ps. 61, 4. Spr. 18, 10. Durch diese Lostrennung des אז vom letzten Halbverse wird dieser, der für äusserst dunkel gehalten wird, verständlicher. — הייתי בעיניו כמוצאת שלום. Der letzte Halbvers scheint antithetisch zum ersten zu stehen. In diesem erscheint sie kriegerisch אני חומה ... כמגדלות, im letzten dagegen friedlich שלום und zwar in den

Ja, eine Mauer bin ich, 10
und mein Busen wie mächtige Thürme —
in seinen Augen war ich wie eine Friedensbotin. —
Salomo hatte einen Weinberg in Baal Hermon, 11
und der Früchte waren viel.
Den Weinberg übergab er Wächtern,
jeder sollte für die Frucht tausend Silberlinge büssen.

Augen ihres Freundes. Dann müsste man das Particip מוצאת als Hiphil von יצא ableiten, wofür auch das Plene spricht, und nicht von מצא Kal. מוציא könnte ganz gut hier gebraucht sein, wie das הָפֵק im Späthebräischen, das entschieden von נפק ausgehen = יצא stammt. Die Bedeutung ist einerseits erlangen (*fecit ut prodiret*), andererseits spenden הפק נפש (Jes. 58, 10. Ps. 144, 13). הוציא שלום würde demnach bedeuten „Frieden spenden, gewähren". Während ich, sagt Sulamit, Anderen gegenüber kriegerisch, wie eine Mauer und Thürme, erschien, war ich in den Augen meines Freundes כמוצאת שלום, wie eine Friedensspenderin; ihm zeigte ich mich nicht so widerhaarig, oder er sah mich nicht als solche an. Die Erklärung der Ausleger, dass es hier so viel bedeute wie מצא חן oder נשא חן וחסד, giebt keinen befriedigenden Sinn.

Vs. 11—12 sind nicht in ihrem Contexte, sondern in ihrem Sinne dunkel. Man ahnt wohl, dass eine Antithese durchgeführt werden soll zwischen Salomo's Weinberg und dem Weinberg der sprechenden Person — vorläufig noch als unbestimmt anzusehen — aber man weiss nicht recht, worin die Pointe liegt. Zöckler zählt nicht weniger als neun Erklärungen zu diesem Verse auf, die er sämmtlich, als nicht ganz zutreffend, verwirft; aber er hätte auch seine eigene, oder vielmehr die von Delitzsch aufgestellte, dass nämlich die Pointe in einer Fürbitte der Sulamit bei Salomo für ihre Brüder, als Hüter der Frucht oder ihrer Unschuld, liege — er hätte auch diese dazu zählen mögen. Um die Willkür der Auslegung so recht anschaulich zu machen, betrachtet Renan als eine Ironie gegen die Brüder, was Delitzsch als Fürbitte für dieselben ansieht: *„Ironie contre Salomon et contre ses frères, qu'ils ont si mal gardée"!* Diese Verse können als bisher noch nicht gelöst gelten; es muss also eine neue Lösung versucht werden. Abgesehen von der Dunkelheit der Antithese, sind auch einige Umstände in diesen räthselartigen Versen nicht verständlich. Der Eingang giebt an: כרם היה לשלמה בבעל המון. Wozu diese Ortsbezeichnung? Es ist doch — so sollte man meinen — gleichgültig, wo Salomo seinen Weinberg gehabt hat. Wäre noch בעל המון als weinreicher Ort bekannt, so liesse es sich begreifen, dass es als Ausgangspunkt genommen wird. Aber die Oertlichkeit ist vollständig unbekannt und kommt

יב
כַּרְמִי שֶׁלִּי לְפָנָי
הָאֶלֶף לְךָ שְׁלֹמֹה
וּמָאתַיִם לְנֹטְרִים אֶת־פִּרְיוֹ׃

---

nur hier vor, so dass einige Ausleger den Namen gar appellativ erklären: die Volkreiche (Weissbach und Andere). בעל המון mit *Βελαμών* oder *Βαλαμών* (in Judith 8, 3) zu vergleichen (Gesenius Thes. I, 225), ist höchst unsicher. Abgesehen davon, dass das Buch Judith anerkanntermaassen eine Dichtung ist, so sind bekanntlich die Eigennamen in demselben so sehr corrumpirt, dass es wenigstens bisher nicht gelungen ist, sie zuverlässig zu rectificiren. Ich glaube, dass die Localität hier von einigem Gewichte zur Enträthselung dieser Verse ist. Es ist zu verwundern, dass ernste Kritiker nicht darauf gekommen sind, dass der Name corrumpirt sein muss, eben weil er anderweitig nicht vorkommt. Man muss statt בעל המון lesen בעל חרמון. Diese Lokalität ist bekannt (I Chr. 5, 23: מבשן ועד בעל חרמון, auch Richt. 3, 3). Genesius' Identifikation von Baal-Hermon mit בעל גד . . . תחת הר החרמון (Josua 11, 17; 12, 7) ist richtig. Jetzt kennen wir den Ort, er lag in einer Thalspalte oder vielmehr am Fusse des Hochgebirges, in dem Quellursprung des Jordan, wahrscheinlich identisch mit Paneas. Dort können sehr gut edle Reben gewachsen sein, die Lage war günstig dafür. Aber Baal-Hermon war sehr weit von Jerusalem entfernt. Darum gab Salomo den Weinberg dieses Ortes Hütern zur Obhut: נתן את הכרם לנטרים. Dieser Umstand ist wichtig für die Enträthselung. Ehe wir weiter gehen, sei hier die Bemerkung angebracht, dass die Peschito einen Zusatz hat, der zum ganzen Bilde gehört: ואבה סגי, d. h. ופריו רב, der Weinberg trug viele Früchte. Eben weil der Weinberg umfangreich war, viele und edle Trauben hervorbrachte und nicht in der Nähe Jerusalems war, bestellte Salomo, welcher die Früchte selbst zu geniessen wünschte, mehrere Hüter dafür, dass nichts davon entwendet oder zerstört werden sollte. Die Chronik erzählt ebenfalls, David habe Aufseher über die Weinberge und Weinlager gesetzt (I, 27, 27). Es war nichts Ungewöhnliches, dass Eigenthümer von grössern Gärten fremde Hüter dafür bestellten, vergl. Spr. 27, 18: נצר תאנה יאכל פריה „wer den Feigenbaum hütet, darf auch von der Frucht essen" (obwohl er nicht sein eigen ist). Das musste vorausgeschickt werden, um die Annahme der Ausleger als unrichtig heraustreten zu lassen, welche im Chorus — von Ibn-Esra bis auf Zöckler — die נטרים als Pächter ansehen. Der überreiche König Salomo soll einen edlen Weinberg verpachtet haben! Man begreift gar nicht, wie die Ausleger darauf kommen konnten! Vollends ist es sprachlich unrichtig; denn נטר kann hier nur wie ob. I, 6 im Sinne von Behüten des Weinberges gebraucht sein, dass ihm kein Schaden zugefügt werde. —

Mein eigner Weinberg ist vor mir. 12
Da hast du Salomo die Tausend,
und noch zweihundert dazu für des Weinbergs Wächter!

Wenn also נטרים hier unmöglich „Pächter“ bedeuten kann, so kann sich איש יביא בפריו אלף כסף nicht auf נטרים beziehen, sondern auf Einen, der sich von der Frucht unrechtmässiger Weise aneignen sollte. Sehr gut geben es *ἄλλοι* durch den Conjunktiv Aoristi wieder: *ἀνὴρ ἐνέγκῃ ὑπὲρ καρπȣ̃ αὐτȣ̃ χιλίȣς ἀργυρίȣ*. איש steht hier in demselben Sinne wie VIII, 7, ein Jeder. יביא steht elliptisch für יביא אשם oder לאשם, Sühnegeld bringen. Die 1000 Sekel sind als כסף אשם (II Könige 12, 17) anzusehen: ein Jeder, der die Hand nach dem Weinberg ausstreckte, müsste 1000 S. Sühngeld bringen. So hoch schätzte Salomo diesen Weinberg, und so sorgfältig liess er ihn behüten, dass er ein hohes Strafgeld für den Entwender darauf setzte.

Vs. 12. Die Antithese כרמי שלי לפני erklärt sich von selbst, und Herder hat auch den Sinn richtig dargestellt: „Die Moral davon ist: wahre Zucht, Schönheit und Ehre verwahrt sich selbst, sie bedarf keiner Klammern, Hüter und Thürme, so wenig als diese sie ersetzen oder nützen“. Allein weder er, noch die Spätern haben diesen Sinn philologisch begründet, und er kommt nur zum Vorschein, wenn man die Umstände im vorhergehenden Vers genau erwogen hat. Selbst שלי ist nicht pleonastisch, sondern des Nachdrucks wegen da: „mein eigener Weinberg ist vor mir“, d. h. nicht weit, ganz in meinem Bereiche: er braucht keine Hüter und auch keine Strafandrohung für etwaige Uebertretung; ich kann ihn selbst bewachen. Der Gegensatz liegt in den Worten (חרמון) כרם היה לשלמה בבעל המון und כרמי שלי לפני und die Hauptpointe in „Baál-Hermon“ und „vor mir“. Ich glaube, so und nur so kann der Sinn dieser Verse sein. — Freilich kommt es auch auf den letzten Halbvers an: האלף לך שלמה ומאתים לנטרים את פריו. Aber aus dem Vorausgeschickten ergiebt sich die Lösung desselben von selbst. האלף ist unstreitig mit den früher genannten tausend Sekel, — nämlich die Geldstrafe — gemeint: „Hier hast du, Salomo, die 1000 Sekel“ — so darf ich mir Trauben aus deinem Weinberge nehmen, „und die Hüter — nun diese werden zufrieden sein, wenn sie auch ihrerseits 200 Sekel bekommen“, sie sind nicht unbestechlich. Wenn die Lesart der *Ἄλλοι* in der Hexapla begründet wäre: *δισχίλιοι τοῖς τηρȣ̃σι* = אֲלָפַּיִם לנטרים את פריו, dann wäre dieser Sinn noch prägnanter ausgedrückt. So treu die Hüter auch sein mögen, sie sind zu gewinnen, wenn die Summe nur hoch genug ist. Das Ganze sagt offenbar: wenn ich nur recht viel Geld habe, kann ich deinen Weinberg, Salomo, so oft ich will, plündern, trotz deiner Vorliebe für ihn und trotz der Wächter, die du hineingesetzt. Der Kern des Gedankens ist: Alles was streng bewacht

יג הַיּוֹשֶׁבֶת בַּגַּנִּים
חֲבֵרִים מַקְשִׁיבִים לְקוֹלֵךְ הַשְׁמִיעִנִי׃

---

werden muss, ist nicht sicher — und ist für Geld zu haben — *fiat applicatio.* — Eine Parallele zu האלף לך könnte Esther 3, 11 sein: הכסף נתון לך. Aehnlich erklärt es Ibn-Esra: קח אתה שלמה את האלף שלך, und man kann es nicht anders erklären, es ist wort- und sachgemäss.

Ehe indess der ganze Zusammenhang wieder aufgenommen wird, muss erst die Frage erörtert werden, wem legt der Dichter Vs. 11—12 in den Mund. Die Ausleger nehmen ohne Weiteres an, dass es Sulamit ist. Es ist aber noch nicht ohne Weiteres ausgemacht. Im Gegentheil, man sollte meinen, dass die Person, welche sich anheischig macht, von Salomo's Weinberg trotz der Ueberwachung Früchte zu geniessen, wenn sie nur Geld hat oder hätte, ein Mann sein müsste, dass also Sulamit's Freund diese Worte spräche. כרמי שלי לפני könnte sich in diesem Falle auf Sulamit beziehen, und er würde von ihr aussagen, dass sie nicht sorgfältig überwacht zu werden brauchte. Von der andern Seite scheint es indess passender zu sein, wenn der Dichter dieselbe, welche sagt: „ich bin eine Mauer", auch sagen lässt: „mein Weinberg ist vor mir" und braucht keine Ueberwachung, und dieselbe, welche in Sentenzform ausspricht: „Wenn Einer gäbe sein ganzes Vermögen um Liebe, verachten würde man ihn", auch sagt: Das noch so sorgsam von Fremden Behütete ist nicht sicher. Die Tugend muss sich selbst beschützen — und vermag es auch. — Folglich spricht Sulamit diese Worte, oder sie erzählt den Töchtern Jerusalems, was sie gesprochen. Ueber das Verhältniss von כרמי שלי hier und ob. I, 6 s. ob. S. 130.

Sämmtliche wissenschaftliche Exegeten — mit Ausnahme der Typologen — haben an diese Erklärung angestreift; nur konnten sie die Antithese nicht formuliren, zum Theil weil sie die Weinbergpächter daran gehindert haben. Eigen nimmt sich Ewald's quasistatistische Bemerkung bei diesen Versen aus: „dass man damals geschickt in Voranschlägen und Verpachtungen war; dass aber die Pächter sich im Allgemeinen dabei gut standen, wird hier genug angedeutet". Ewald und viele andere Ausleger ziehen zu unsrer Stelle Jes. 7, 23 hinzu כל מקום אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהיה. Diese Parallelisirung ist aber so unpassend als nur möglich; dort ist von einem vorzüglichen Weinberg die Rede, dessen Weinstöcke man um 1000 Sekel zu verkaufen pflegt. Hier aber ist gar nicht von den Weinstöcken, sondern von den Früchten die Rede, und nach unsrer Auslegung nicht einmal von den Früchten, sondern von dem Strafgelde, bei etwaiger Entwendung und Beraubung der Früchte.

„Du, die in den Gärten weilt, 13
„meine Genossen lauschen auf deine Stimme,
„lass sie üns doch hören!“

Vs. 13—14. Mit diesen Versen wissen sich die Ausleger noch weniger Rath als mit den vorhergehenden, und viele derselben betrachten sie als Fragment oder als Serenade, immer aber als ausser Zusammenhang mit dem Ganzen. Die Vertreter der Drama-Hypothese sind in noch grösserer Verlegenheit damit. Statt eines Abschlusses des Drama wird das Stück wieder zum Stadium der Verknotung zurückgeworfen. Die Verse gehören aber streng zum Ganzen. Sulamit erzählt den Töchtern Jerusalems — und sie erzählt immer — dass, nachdem sie sich an ihren Freund angeschmiegt hatte, er von ihr verlangte, dass sie sänge, weil seine Genossen auf ihre Stimme lauschen. Statt השמיעני muss man nothwendiger Weise lesen: הַשְׁמִיעֵנוּ, „lass uns hören“, und anstatt חברים vielmehr חַבֵרַי (das מ von מקשיבים herübergekommmen). Aber sie mochte nicht vor fremden Ohren ihre Stimme hören lassen; sie wollte nicht als Sängerin bewundert und den griechischen ᾄδουσαι gleichgestellt werden, welche zugleich der Unzucht dienen. Hier ist die Schranke ihrer Willfähigkeit gegen ihren Freund. Wenn sie als אֲיֻמָּה, unzugänglich, geschildert wird, wenn sie von sich selbst aussagt: „ich bin eine Mauer und mein Busen gleich starken Thürmen“, so beweist sie es hier durch die That, auf die Gefahr hin, ihren Freund zu erzürnen, dem sie einen scheinbar zulässigen Wunsch versagt. Der Dichter will sie eben in diesem Lichte zeigen. Aber wenn sie den Freund abweist, so geschieht es abermals *fortiter in re*, *suaviter in modo*. Wie sie bei der Aufforderung ihres Freundes, mit ihm einen Ausflug zu machen (I, 17), sanft abweisend geantwortet hat: „Geh, mein Freund, zu den Gewürzbergen“, so antwortet sie hier noch entschiedener ברח דודי: „flieh' (oder eile, φεῦγε) mein Freund zu den Gewürzbergen“, d. h. verlass mich, ich kann dir den Wunsch nicht gewähren. Es ist nicht zu übersehen, dass hier in Vers 14 geflissentlich dieselben Worte gebraucht sind wie I, 17. Sonderbar, dass Ewald hier gerade das Entgegengesetzte herausliest, als in den Versen steht. „Sie singt ihm jetzt im Ueberschusse aller frohen Laune und zum Gipfel alles lustigen Scherzes nichts zu als, er möge „Kehr um“ machen, seine Genossen verlassen und ihr nicht gegenüber stehen bleiben, sondern an ihre Seite eilen ..... und weder der Bräutigam, noch die übrigen Hörer dieses Gesanges werden so dumm gewesen sein, seinen Sinn nicht zu begreifen“. Allein, wenn das der Sinn sein sollte, dass er nicht gleich den Gazellen entweichen, sondern zu ihr eilen soll, dann dürften hier am allerwenigsten die Worte fehlen, welche in der Parallele stehen: עד שיפוח היום, das wäre doch eine deutlichere Ein-

יד בְּרַח דּוֹדִי
וּדְמֵה־לְךָ לִצְבִי אוֹ לְעֹפֶר הָאַיָּלִים
עַל הָרֵי בְשָׂמִים׃

---

ladung. Und warum hier gerade ברח דודי? Auch ist dieser Vers nicht rhythmisch gebaut, dass man ihn als ein Liedchen ansehen könnte. Hitzig sieht daher richtiger in diesem Vers keine Einladung, vielmehr eine Abweisung; aber er hält ihn auch ohne Grund für ein Liedchen. „Artig und geschickt ist diese Wendung, dass sie mit dem ablehnenden Zurufe dem Wortlaute des Verlangens, nur nicht seinem Sinne willfahrt". Warum aber schliesst der Dichter mit ברח דודי? Hitzig erklärt sich das rein äusserlich: „Da der Dichter schliessen will, so hat er auch das Interesse, die Bühne zu leeren"! Aber ist es nicht auffallend, dass der in Andeutungen feine Dichter nicht wenigstens die Vermählung der Liebenden angedeutet hat? Es ist offenbar, dass das Lied kein Ende hat. Delitzsch's Bemerkung: „Unter dem heitern Getön dieses Liedchens (immer ein Liedchen!) verlieren wir das Paar aus dem Gesichte, und entflohen ist zugleich der holde Zauber des gazellenartig von einer duftigen Scene zur andern hüpfenden Liedes der Lieder", ist schön ausgedrückt, nur nicht wahr. Das Lied hat nach der dramatischen Auslegung keinen Abschluss. Nur wenn man annimmt, dass der Dichter die Gedanken, die er seinen Zeitgenossen hat ans Herz legen wollen, erschöpft hat, dann schliesst das Gedicht mit einem Effekt: „flieh, mein Freund, ich kann dir auch das nicht gewähren". Und in der That, wenn er seine Heldin bis zur Strenge hat keusch und züchtig zeigen wollen, so hat er es damit erreicht. Sie will nicht einmal in Gegenwart der Genossen des Freundes singen! Die tiefste Liebe vermag sie nicht dazu zu bringen, das, was sie für Pflicht hält, zu übertreten. Damit ist Alles gesagt. Die ethische Tendenz des Buches concentrirt sich zum Schlusse. Ihre Mutter hat sie misshandelt, aber sie konnte darum nicht von ihrem Freunde lassen, — denn Fluthen vermögen nicht die Liebe auszulöschen. Andrerseits ist sie auch nicht um Summen zu gewinnen. Ihre Keuschheit sollte überwacht werden, die Brüder haben frühzeitig darüber Rath gepflogen. Unnöthig, sie überwacht sich selbst. Was vermögen Wächter und Strenge — wenn man nicht selbst dabei ist? Salomo hat es mit seinem streng überwachten Weinberg erfahren! Sie aber überwacht sich selbst, und macht selbst ihrem Geliebten, um dessentwillen sie Misshandlungen ertragen hat, kein Zugeständniss gegen ihren Vorsatz. Das ist die Moral in Räthselsprüchen. Damit ist das Gedicht in der That zu Ende. Was konnte noch hinzukommen? Denken wir uns, der Freund, der ihren Wink versteht, leistet ihm Folge und macht sich davon — zum Nussgarten oder zu den Weihrauchbergen. Was würde darauf folgen? Getrennt von ihm, würde

Flieh' mein Freund hinweg 14
gleich einem Hirsche
oder der jungen Gazelle
zu den würzreichen Bergen!

Sulamit wieder Sehnsucht nach ihm empfinden, würde wieder rufen: ישקני מנשיקות פיהו. Damit begänne das Lied von neuem; denn neue Phasen der Liebe konnte der Dichter nicht mehr zeigen, nachdem er alle erschöpft hat, von den ersten Spuren an, wo sie schüchtern bittet, ihn allein, ohne seine Freunde, aufsuchen zu können, bis zum Punkte, wo sie bis zur Ohnmacht um seinetwillen misshandelt wird — und sie dadurch die Liebe mit dem Tode zu vergleichen erfahren hat. Mit dem Maassstab des künstlerischen Baues gemessen, hat das H.L. ebensowenig ein Ende, wie es keinen rechten Anfang hat. Aber nach der Intention des Dichters ist es vollendet. Er hat die Moral seiner Fabel zum Schlusse in Sentenz- und Räthselform zusammengedrängt, damit ist das Gedicht zu Ende. Ob der Freund sich seine „Schwester-Braut" durch die Ehe noch mehr zu eigen gemacht hat, deutet der Dichter nicht einmal an, weil es für ihn ein ganz gleichgültiges Moment war und gar nicht in der Intention seiner Composition lag. Freilich die Dramatisten müssen unbefriedigt vom H.L. scheiden, und mit einiger Consequenz müssten sie behaupten, das H.L. sei zu Anfang und zu Ende *defekt*. Welch ein sonderbares Drama oder dramatisches Singspiel, dass im Anfange, anstatt zum Freunde zu sprechen, die weibliche dramatische Person *von* ihm spricht, und dass am Ende anstatt Beide vereinigt darzustellen, ihr in den Mund gelegt wird, ihn von sich zu weisen! Im Anfang hätte der Dichter deutlich angeben müssen, wie das Paar mit einander Bekanntschaft gemacht hat, und zum Schlusse, wie es durch das Band der Ehe enger an einander verknüpft wurde. Diese Momente fehlen in unserem Texte, folglich besitzen wir an dem H.L. nur einen Torso ohne Kopf und Füsse. Nach unserer Auffassung fehlt aber gar nichts an dem Bau der Composition. Der didaktische Zweck ist erreicht, damit ist es zu Ende.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Der

Schulchan Aruch

und seine Beziehungen

zu den Juden und Nichtjuden

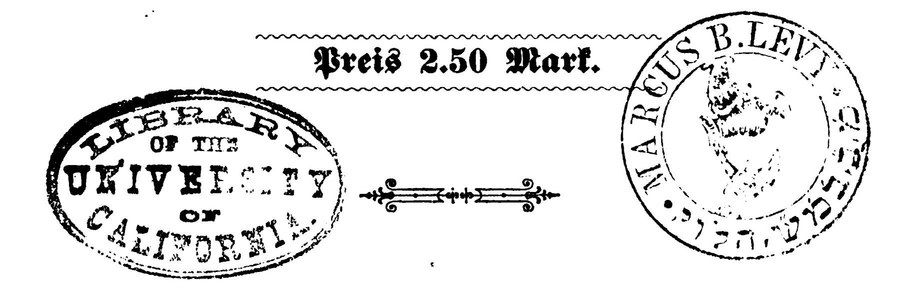
von

M. L. Rodkinssohn

s. z. Redacteur der »Stimme« etc.

Ins Deutsche übertragen von D. Löwy.

Preis 2.50 Mark.



Wien, 1884.

Zu beziehen durch die Buchhandlung D. Löwy, Wien, II. Praterstraße 15
oder beim Verfasser
6 Packingtonstr. Islington London N.

Verlag von R. & N. Rodkinssohn

85 Queen's Head str. Essex Rodd.

London N.

Dem Nestor und Pfadfinder der jüdischen Wissenschaft, dem genialen Schöpfer anerkannter Meisterwerke, wahrer Fundgruben der köstlichsten Geistesschätze, dem scharfblickenden Forscher und Kritiker, der das unermeßliche Gebiet der jüdischen Literaturquellen in allen ihren Richtungen, Abzweigungen und Ausläufen mit unvergleichlicher Virtuosität beherrscht, dem

Herrn Dr. Leopold Zunz

in Berlin

(geboren in Detmal den 10. August 1794)

widmet

dieses Werk zu dessen 90. Geburtstage, als Zeichen der Verehrung und Hochachtung

M. L. Rodkinssohn.

פאר דורנו, תפארת עמנו וזקן בית ישראל כולו
הר״ר יום טוב ליפמאן צונץ ה׳ ישמרהו ויחיהו!

קורא אני עליך, אדוני הנעלה, את מאמר חז״ל (תענית כו.) לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב (משנת התקנ״ד עד שנת התרמ״ד למנין שאנו מונין) שבו נולד „יום טוב לישראל". ומה מאושר אני הדל באלפי ישראל כי זכיתי גם אני לעשות מטעמים לשמחת „יום טוב" הזה אשר בו יגילו וישמחו כל חכמי ישראל ואוהביהם ומוקיריהם!

אנא אדוני תערב נא לפניך מנחתי זאת ויהיו נא אמריה לרצון לפניך כי אך מידך היתה זאת לי, יען אך דבריך המחוכמים היו לראש פינה לכל חכמי ישראל והעמים לבקר ולחדור בספרות ישראל ומהם למדתי גם אני לחדור בתכונת התלמוד ומה שלאחריו ולהעלות רעיותי על ספרי. — ואני אשר כבר נתכבדתי להעלות דברי ימיך על ספרי „החוזה" לשנת תרמ״א (Biografie Dr. Zunz in der Zeit-schrift „Der Seher" Nr. 12—14, Berlin 1881) חשבתי לחוב קדוש להגיש לך רחשי לבבי גם עתה ליום הולדתך התשעים משנות חייך והיו כל הדברים הנאמרים בספרי בהצדקת התלמוד והשו״ע מתלונת שונאינו ומנדינו הפנימים והחיצונים, קודש לך.

ואני תפלה שכשם שזכיתי להקדיש לך ראשית בכורי ספרי הנעתקים לשפת אשכנז, השפה אשר בה עמלת כל ימי חייך, לשנת ה ת ש ע י ם לימי חייך, כן נזכה לחזות בנועם אור פניך ביום החמשה עשר באב לשנת תרנ״ד הבע״ל אשר בו תחוג בשיבה טובה את שנת יובל ה מ א ה לימי חייך וכל העם ירונו ויאמרו: „זה היום עשה ה׳ נגילה ונשמחה בו", אמן.

עבדך המשתחוה לפניך בחרדת קדש, יודע ומכיר את ערכך הרם והנישא, ומתכבד בכבודך

מיכאל לוי ראָדקינסזאָהן.

לאָנדאָן ר״ח תמוז (24. Juni 1884) תרמ״ד.

Am 10. Dezember 1883 kam vor dem Landesgerichte zu Münster ein Prozeß zur Verhandlung, der, namentlich in antisemitischen Kreisen, Schriften und Blättern, eine mächtige Erregung hervorrief und ungemein dichte Staubwolken aufwirbelte. Der Staub fuhr vielen derselben derart in die Augen, daß sie diese kaum zu öffnen vermochten, daher nicht im Stande waren zu sehen, was denn an der eigentlichen Sache Wahres und was Falsches daran ist. Da aber der Gegenstand der Verhandlung wichtige Lebensfragen des Judenthums berührte und mehrerlei Anknüpfungspunkte bietet zu den Zielen und Zwecken, die wir uns gestellt, und worüber wir in unsern letzterschienenen Schriften bereits mehrmals eingehend gesprochen haben, so fühlten wir uns gedrängt, die im besagten Prozesse zu Tage getretenen Streitfragen einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehen. Wir erachten dies um so dringender geboten, als hier ein kaltes Ignoriren und ein vornehmes Schweigen von den Gegnern leicht mißzuverstehen wäre und entweder als ein Zugeständnis oder als Schwäche unsererseits aufgefaßt werden könnte.

Die Veranlassung zu dem Prozesse bestand in Folgendem:

Einer der Herren Antisemiten, Dr. Justus benannt, hatte eine Brochure unter dem Titel „Judenspiegel" zu Paderborn drucken lassen. Der Verfasser sammelte in derselben hundert Gesetzparagrafen aus dem „Schulchan aruch," die das Verhältniß der Söhne Israels den „Akum" gegenüber zum Gegenstande haben. Nach freiem, willkürlichen Ermessen übersetzte der Verfasser dieser Brochure die angeführten Gesetze und commentirte sie ebenso, in einer Weise, wie sich dieselben am besten für seine Tendenzen eignete. Das Wort „Akum" übertrug Dr. Justus, wo er es immer im „Schulchan aruch" fand, mit „Nazarener," „Christen", ohne dafür welche nähere Gründe anzugeben. In solcher Art schritt der „Judenspiegel" in die Welt hinaus, glänzte, leuchtete, blendete und ward wie manches Aehnliche ebenfalls ein Spiegelbild unserer Zeit.

Ein Freund und Gesinnungsgenosse des Dr. Justus, der Herausgeber des „Westfälischen Merkur," suchte darauf dem Machwerke eine größere Popularität zu erringen. Er beglückte von der Stadt Münster aus, in der sein Blatt erscheint, die Welt mit jenen dem „Schulchan aruch" entnommenen hundert Gesetzen, leitete dieselben mit einer Vorrede ein, in der gesagt wird, daß alle Rabbinen der Welt den „Schulchan aruch" heiligen und verherrlichen, daß derselbe allen Juden als bindend und verpflichtend gilt, die dessen Weisungen und Aussprüchen stricte folgen müssen. Solches ward im „Merkur" abgedruckt.[1])

Der Zweck und die Absicht des „Merkur" beim Abdrucke der Gesetze aus dem „Judenspiegel" waren den Juden und dem Judenthume feindselige. Es sollten deren Sitten und Moral öffentlich an den Pranger gestellt und gebrandmarkt werden. Die Welt sollte erkennen und einsehen lernen, welchen abfälligen Gesetzen die Juden nach ihrer Religion folgen müssen, welche Art von Meinungen und Gefühlen daher dem Herzen der Juden eingeimpft werden und in demselben leben müssen.

Die Staatsanwaltschaft erkannte dies wohl; sie incriminirte daher mit Recht den Artikel des „Merkur" als eine Aufreizung zum Classenhasse und zog deshalb den Redacteur Hoffmann zur Verantwortung.

Am 10. Dezember 1883 fand vor dem Gerichtshofe zu Münster darüber die öffentliche Verhandlung statt. Es war ein sensationeller Prozeß, der die Räume des Saales bis auf den kleinsten Winkel mit Theilnehmern füllte. Redacteur Hoffmann erschien mit seinem Vertheidiger zur Seite. Auch hatte die Gerichtsbehörde zwei Gutachter vorgeladen, die sich über den „Schulchan aruch" und seine Bedeutung, wie über das Buch des Dr. Justus „Judenspiegel" nach bestem Wissen und Gewissen aussprechen sollten. (Ob jeder der beiden Herren dieser Mahnung nachgekommen ist, und in reiner Objectivität der Wahrheit strenge und gewissenhaft die Ehre gegeben hat, wird die Darstellung des Prozesses lehren). Die beiden Gutachter waren: Herr Treu, Lehrer am jüdischen Seminar zu Münster; Hr. Dr. Ecker, kath.

[1]) Dem Verfasser des hebr. Originals ist weder der „Judenspiegel" noch der „Merkur" zu Gesichte gekommen. Er schöpfte die Thatsachen blos aus den Zeitschriften „Germania" Nr. 286, „Deutsches Tagblatt" Nr. 340, „Jüdische Presse" Nr. 54.

Priester, Privatdocent an der königl. Akademie, gleichfalls daselbst. Um sofort zu illustriren, wie der Prozeß in gewissen judenfeindlichen Kreisen aufgefaßt wurde, setzen wir die Worte unverfälscht hierher, mit denen das Organ der Clericalen zu Berlin, die „Germania", denselben einleitet:

„Münster 10. December. Der Prozeß, welcher heute vor dem hiesigen Landesgerichte zur Entscheidung kam, hat als Beitrag zur Aufklärung der Judenfrage, wie zur Illustration jüdischer Kampfesweise eine weittragende Bedeutung."

Vom Herrn Treu sagt das Blatt wörtlich:

„Der jüdische Sachverständige bekundete eine auffällige Unkenntniß der einschlägigen Literatur."

Das menschenfreundliche clericale Blatt vindicirt demnach dem Prozesse darum eine „weittragende Bedeutung", weil er eine „Illustration jüdischer Kampfesweise" bietet. — Wir hätten es uns niemals ahnen lassen, daß ein der Kirche und ihren Dienern zweckdienliches Organ einen derartigen Mangel an Logik und Psychologie und einen so hohen Grad von Gefühllosigkeit je manifestiren könnte, als diese Worte, die von Spott und Bosheit strotzen, bekunden. Kann und darf der abhängige, jüdische Lehrer derart kampflustig und kampfmuthig, offensiv vorgehen, da ihn das drückende Gefühl im vorhinein niederbeugt: Ich will, ich muß strenge über meine Worte wachen; denn ich möchte der christlichen und wohlgesinnten Majorität durchaus nicht zu nahe treten, und dem Heere der uns Uebelgesinnten nichts entgegnen, was irgendwie provocirend klingen könnte! — Vermag dieser daher mit demselben entschiedenen Selbstbewußtsein die Arena zu betreten, als sein offensiver Gegner, da er beim Betreten derselben gleich ängstlich und zaghaft sein muß? Herr Treu hat diesem beengenden Gefühle im Verlaufe seiner Depositionen selber Ausdruck gegeben. Und dies soll eine „Illustration jüdischer Kampfesweise" abgeben? — Nun wohl, wir werden Gelegenheit finden, die „nichtjüdische Kampfesweise" der Herren Dr. Justus und Ecker kennen zu lernen, wie die trügerischen, verlogenen Waffen, deren sie sich bedienten! — Doch möchten wir die von christlicher Liebe überströmende „Germania" bescheiden fragen: Ward auch im Jahre 1870 die „jüdische Kampfesweise" gehöhnt und begeifert, als jüdische Männer und Jünglinge ihr Blut für das gemeinsame Vaterland verspritzten und dadurch mitwirkten zum Ruhme und zur Vereinigung des deutschen Reiches?

— Wir hätten in unserem Unverstande immer geglaubt, ein Journal mit dem stolzen Namen „Germania" sollte eine Mutter allen Kindern Germaniens sein, alle gleich lieben, die Interessen Aller gleich vertreten, sollte verketten und verbinden, nicht spalten und zerklüften und zum Classen- und Racenhasse schüren und aufstacheln! —

„Seminarlehrer Treu führte — nach dem Bericht der „Germania" aus: — Ich bin sieben Jahre in einer Gemeinde Lehrer der Religion und des Hebräischen gewesen, habe 14 Jahre lang am hiesigen Seminar in hebräischen Fächern unterrichtet und glaube in der Beziehung ein Urtheil abgeben zu können. Wir unterrichten hier nicht nach dem „Schulchan aruch," derselbe ist viel zu groß dafür. Der „Schulchan aruch" ist kein Gesetzbuch und kann kein Gesetzbuch sein, in dem Sinne, wie der Judenspiegel ihn auffaßt. Er ist kein Religionsbuch. Ich fasse vorläufig Talmud und „Schulchan aruch" zusammen, es steht nichts im „Schulchan aruch," was nicht auch im Talmud steht. Kein Jude kann und wird die Auslassungen im „Schulchan aruch" als Religionsnormen betrachten. Ich führe nur ein Beispiel an. Im Talmud steht: Es solle die Sabbathsstube mit Talg und Thran beleuchtet werden; es fällt aber jetzt, wo wir Petroleum und Gas haben, keinem Juden ein, das noch zu thun. Talmud und „Schulchan aruch" sind Sammelwerke, es sind Hunderte von Dingen darin besprochen und es gibt so viele Erklärungen dazu, daß es nicht möglich ist, darnach zu handeln."

Diese Angabe ist vollkommen wahr und richtig. Es ist schwer begreiflich, wie man an der Stätte der Gerechtigkeit derselben keine Beachtung schenken konnte. Im ganzen, großen, deutschen Reiche bedient sich kein Lehrer des „Schulchan aruch" als Leitfaden oder Hilfsbuch beim Religionsunterrichte. Dies ist auch in andern Staaten nicht der Fall. Bedarf es daher noch eines weiteren Beweises, daß der „Schulchan aruch" keineswegs jene Erkenntnißquelle der jüdischen Religion ist, als welche sie von Justus und Consorten ausgegeben wird?

„Was das Wort „Akum" betrifft, sowie die Wörter „Nochri," „Goi," so bezieht sich kein einziges derselben auf Christen.

Diese Behauptung ist nicht in allen Fällen und bei allen Stellen wahr und begründet. — Es wird dies im weiteren Verlaufe dieser Schrift gründlich erörtert werden.

„Im Talmud finden sich übrigens sehr schöne Stellen, herrliche Parabeln; Herder und Krummacher z. B. haben ihren Stoff aus ihm geschöpft. Rohling und Justus sind wohl die Einzigen, welche noch die Behauptung aufstellen, daß diese Gesetze gegenüber den Christen gelten. Im Jahre 1416 erfolgte eine Denunciation des Talmud beim Papste Eugen IV. Der Papst ließ den Talmud durch Gelehrte prüfen und das angestrebte Edict wurde inhibirt. Auch ein kaiserliches Zeugniß haben wir.

Der große Gelehrte Reuchlin erklärte, daß der Talmud nichts Christenthumsfeindliches enthalte. Ein Prozeß vom Jahre 1712 gegen Bassista wurde durch das Gutachten entschieden, daß der Talmud nichts Christenfeindliches sage. Vom ganzen „Schulchan aruch" kann $^{99}/_{100}$ nicht angewendet werden. Unter „Akum" sind zunächst die kanaanitischen Völker gemeint; das Wort heißt Stern- und Planetenanbeter. Wenn ein „Akum" bezeichnet ist, so ist es nur ein Sternanbeter in Palästina. In Choschen hamischpot findet sich eine Stelle, welche vielen hebräischen Religionsbüchern vorgedruckt wird, damit Niemand auf eine falsche Fährte komme. (?) Ueberhaupt kann das Wort Akum nicht auf die Nationen gehen, unter denen wir wohnen und deren Schutz wir genießen. So sagt der Talmud: „Dino d'malchuto dino," „das Gesetz des Reiches ist euer Gesetz." Der „Schulchan aruch" ist ein literarisches Product und müsse als solches beurtheilt werden. Manches von dem, was Dr. Justus geschrieben hat, steht meines Wissens nicht im „Schulchan aruch", so steht nirgends darin, daß die „Akum" schlechter seien, als die Hunde. Im Gesetze 11 des „Judenspiegels" habe ich die Stelle: „damit man in Palästina einen „Akum" weniger und einen Juden mehr habe," nicht gefunden."

Da uns das Buch des Dr. Justus, wie wir bereits erklärt haben, nicht zur Hand ist, vermögen wir auch die Quelle seiner Deductionen nicht mit sicherer Verläßlichkeit zu bestimmen. Wir glauben jedoch mit vieler Wahrscheinlichkeit, daß ihm als Basis jener Behauptung folgende Talmudstelle diente, die er irgendwo entdeckte. Es heißt nämlich (Bab. kama 80, Gittin 8): „Wenn ein Jude im Lande Palästina, dem einstigen Stamm- und Mutterlande des jüdischen Volkes, ein unbewegliches Gut, ein Haus oder Grundstück erwerben kann, so haben die Gesetzlehrer gestattet, den Kaufvertrag selbst am Sabbath ausfertigen und niederschreiben zu dürfen." Diese Genehmigung hat ihren Grund darin, weil sie es gerne sahen, so das ehemalige jüdische Land von den Nachkommen der einstigen Besitzer nicht entvölkert werde. — Wo hier irgend etwas Anstößiges gegen Nichtjuden abzuleiten wäre, ist uns schwer begreiflich. — Im Schulchan aruch findet sich keine Sylbe davon.

„Gesetz 15 ist sehr verdreht, es heißt: „Aber wohl darfst du dem „Akum" etwas schicken, und wenn ein Akum in dein Haus kommt, sollst du ihm zu essen geben."

Wir kennen nicht den Wortlaut und nicht den Fundort dieses Gesetzes, das bei Justus das 15. ist. Doch scheint es uns nicht besonders wichtig und nicht der Mühe werth zu sein, es weiter zu erörtern und dabei zu verweilen.

„Gesetz 17 muß es heißen: „um wie viel mehr, wenn die Pest unter den „Akum" ist." Den Schlußsatz habe ich nicht finden können."

Von einem derartigen Gesetze ist im „Schulchan aruch“ in der That die Rede. Es heißt nämlich (Orach Chaim 576, 3): „Wenn unter Schweinen die Pest ausbricht, soll man fasten und um Abwehr derselben zu Gott beten, weil die Ernährungsorgane der Schweine denen der Menschen gleichen. Dasselbe soll man um so mehr thun, wenn die „Akum“ von der Pest befallen werden.“ — Es wird von diesem Gesetze im Verlaufe noch gesprochen werden.

„Ich stehe übrigens sehr ungern auf dieser Stelle; man lauert draußen, ich will den Talmud nicht als richtig darstellen, es steht manches Schöne und Gute darin. (Der Herr Gutachter befürchtet offenbar, wegen seines wegwerfenden Urtheils über Talmud und „Schulchan aruch“ von seinen orthodoxen Glaubensgenossen angegriffen zu werden.) (Bem. d. Corresp. d. Germ.)

„Mir ist nicht bekannt, daß der „Schulchan aruch“ von Rabbinern als das richtige Gesetzbuch erklärt ist.“

Müssen wir im Allgemeinen die Depositionen des Seminarlehrers Treu als solche angeben, denen alles Leben und jede Lebensfrische gebricht, die keineswegs geeignet waren, in irgend welcher Weise auf Herz und Geist zu wirken und einen Eindruck wachzurufen — so können wir anderseits doch dem Manne keineswegs zur Last legen, daß er seiner innern, aufrichtigen Ueberzeugung irgendwie untreu geworden wäre. Gewiß hat der Mann noch nie einen Rabbiner kennen gelernt, noch nie von einem solchen gehört, der angeordnet hätte: Führet euch in allem und jedem nach den Weisungen des „Schulchan aruch!“ — Auch werden ihm keine Juden je bekannt geworden sein, denen derselbe in allem und jedem als Leitstern und Richtschnur für ihr Wirken und Verhalten diente. Anerkennung verdient es, so er offen und ungescheut das streitige Buch als ein bloß literärisches Product, aus längstvergangener Zeit herstammend, bezeichnete, darauf der Rost des Alterthums ruht, das mit dem fluthenden und wogenden Leben der Gegenwart sehr wenig mehr zu schaffen hat.

„Sachverständiger Dr. Ecker, Privatdocent an der königlichen Akademie hier, erklärt zuerst, er sei wohl im Stande, ein Gutachten abzugeben, da er seit etwa 10 Jahren fast ausschließlich Semitica (Jüdische Wissenschaft) studirt habe, und fährt dann fort:

„Von vornherein glaube ich hervorheben zu müssen, daß ich mit den Ausführungen meines verehrten Collegen Treu durchaus nicht einverstanden sein kann, sondern in der Hauptsache eine ganz entgegengesetzte Ueberzeugung habe. Es kommen hier drei Fragen in Betracht, welche ich zu beantworten habe:

1) Hat der „Schulchan aruch“ Gesetzeskraft?

2) Sind mit den Akum auch Christen gemeint?

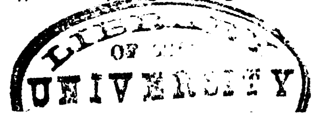
3) Stimmen die Citate des Dr. Justus mit dem Urtexte überein?

Was die erste Frage betrifft, welches Ansehen der Schulchan aruch hat, so könnte mein persönliches Urtheil — weil ich katholischer Geistliche bin — als nicht objectiv betrachtet werden, darum will ich einem Juden selbst das Wort lassen. Hier habe ich ein Buch, betitelt „Historisches Handbuch, Chronologische Reihenfolge der heiligen jüdischen Tradition von Moses 1540 vor Chr. G. bis zum Schluß des Talmuds 500 nach Chr. G. nebst Anhang über die spätere Entwickelung derselben und einem Schlußworte an Prof. Dr. August Rohling von Heinrich Ellenberger (Budapest 1883)". In diesem Buche steht Seite 47 wörtlich zu lesen:

„Um nun ein gleichmäßiges Gesetzbuch zu schaffen, das so viel als möglich Allen Rechnung trage, und bei unvereinbaren Gegensätzen nach der Majorität der Autoritäten den Beschluß fixire, gab Josef Karo, (geb. 1488, gest. 1577) früher Rabbiner zu Adrianopel, später zu Zefat, der früher einen Commentar zu den Arbe Turim, unter dem Titel Beth Josef schrieb, sein Werk „Schulchan aruch", an welchem er von 1522 bis 1558 arbeitete, heraus, welches nach seinem Erscheinen von allen Rabbinen als allein giltiges Gesetzbuch anerkannt, und durch die seitdem erfundene Buchdruckerei vervielfältigt, überallhin verbreitet wurde. Seitdem der „Schulchan aruch" Wurzel gefaßt, und in allen Ländern von den Juden als allein maßgebendes Gesetzbuch geschätzt und gewürdigt wird, hat der Talmud seine einstige Bestimmung verloren, und ist an vielen Orten in's Archiv gewandert, wo er ebenso, wie die katholischen „Kirchenväter" nur noch von den Geistlichen studirt werden, von Rabbinern und jüdischen Theologen als Quellenstudium aufgesucht wird. Der jüdische Laie kennt heut zu Tage den Talmud nur dem Namen nach, da er ihn selbst zu lesen nicht vermag. Der „Schulchan aruch" ist seit drei Jahrhunderten das einzige theologische Gesetzbuch für die Juden und unser Katechismus. Das Wort „Talmud-Jude" hat daher keinen Sinn mehr, da es deren seit 300 Jahren nicht mehr giebt, es existiren nur noch „Schulchan aruch"-Juden."

„Zur näheren Erklärung des letzten Passus erlaube ich mir zu bemerken, daß, weil der Talmud und mit ihm der Talmudjude in letzter Zeit so heftig angegriffen worden ist, die heutigen Juden als Nicht-Talmudjuden hingestellt werden sollen, wobei Herr Ellenberger aber ungeschickt genug war, uns das Material zu liefern, welches wir hier brauchen. Es giebt also nur Schulchan aruch-Juden."

Der brave Heinrich Ellenberger hat vor Kurzem das Zeitliche gesegnet; er ruhe sanft, ihm sei die Erde leicht. Er war ein würdiger Sohn Israels, der es ehrlich mit seinen Glaubensbrüdern meinte. Er wollte sie den Angriffen Rohling's gegenüber in Schutz nehmen



und setzte sie ahnungslos den Verfolgungen des Dr. Justus, des „Merkurs“ und Dr. Ecker's aus. Ob Talmudjude — ob Schulchan aruch-Jude — thut nichts, der Jude wird verbrannt! —

Wenn aber Dr. Ecker, dem Buche des verblichenen Ellenberger folgend, der Ansicht ist, daß der Schulchan aruch sofort bei seinem Erscheinen die Anerkennung sämmtlicher Rabbiner für sich captivirte, so ist dieses durchaus kein sichergestelltes Factum. Das gerade Gegentheil ist wahr. Gar viele, und gerade die namhaftesten und renommirtesten rabbinischen Autoritäten jener Zeit, sahen grollend und schmollend das Inslebentreten dieses epochalen jüdischen Werkes, mit dem im Judenthum eine neue Phase beginnt.

Die Codificirung der talmudischen Gesetze war ihnen nichts weniger als angenehm, gar viele waren darüber entrüstet sogar und sprachen sich auch unverholen derart aus. Schriftliche Daten hierüber birgt der reiche und seltene Bücherschatz des berühmten Predigers, Herrn Dr. Jellinek's in Wien.

Nur allmälig gelang es dem Schulchan aruch an Terrain zu gewinnen und seinen Kreis immer mehr auszudehnen. Erst dann, nachdem ihn bedeutende Coriphäen der rabbinischen Schriftkunde mit Zusätzen, Randglossen bereichert und so verbessert hatten, eroberte er sich sein von da ab unbestrittenes Herrschergebiet, schwiegen seine Gegner und Widersacher, fand er Giltigkeit und Annahme bei allen Juden. — Es wird davon noch ein Weiterrs gesagt werden.

„Ferner ist mein Herr College Treu gefragt worden, ob nie eine Rabbinerversammlung sich für die Autorität des Schulchan aruch ausgesprochen habe. Er wußte keinen Bescheid. Ich kann den Herren damit dienen. In dem Buche Leb haibri (Lemberg 1873), Theil 2, Abth. beth din, wird berichtet, daß noch im Herbst 1866 in Ungarn beschlossen worden sei, daß der „Schulchan aruch“ an jedem Orte und zu jeder Zeit zu befolgen sei. (Bereits von Rohling mitgetheilt, die Polemik u. s. w. S. 42.) Es ließen sich noch viele Zeugnisse von einzelnen Juden beibringen, wie z. B. daß die vier Theile des „Schulchan aruch“ heute die Säulen des Gesetzes seien. Und daß man wirklich nach dem „Schulchan aruch“ urtheilt, beweisen die zahlreichen Schaloth uteschuboth (Fragen und Antworten), welche Rechtsgutachten von Rabbinen enthalten, wobei der „Schulchan aruch“ als Richtschnur gilt.“

Ja, ja, das Buch „Leb haibri“ ist ein wahres Juwel für die Herren Judenfresser; sie werfen sich darauf, wie die Geier auf das Aas. Dr. Ecker citirt es, beruft sich auf Dr. Rohling, der gleichfalls davon gesprochen hat. Wer denkt hier nicht an den talmudischen

Spruch: „Der krächzende Rabe besucht darum die diebische Elster, weil sie einer Gattung sind." — Die Ultra-Orthodoxen, in ihrem Mangel an jeglicher Klugheit, Vorsicht, Weltkenntniß, in ihrer crassen Ignoranz, arbeiten so recht den Judenhassern trefflich in die Hände und liefern denselben als Waffen erkleckliches Material. Das genannte Buch ist eine Schatzkammer von Invectiven und Begeiferungen der sogenannten Liberalen. Der Verfasser, R. Hillel aus Kolomäa in Galizien, ist einer der zelotischesten Fanatiker der Gegenwart. Vereint mit einer Anzahl von Gesinnungsgenossen spricht, nein, speit derselbe in dem Buche Fluch und Verdammniß gegen Jedermann aus, der in einem Chortempel betet, wenn auch keine Orgel darin ist, denn die Melodien und die Ornate der Prediger und Cantoren sind, wie es dort heißt, zehntausendmal sündhafter als Götzendienst. Müßte man nicht die Staatsbehörde fürchten, so wäre es gestattet, dieselben zu tödten. So steht es in dem Buche. Und dasselbe gilt dem Dr. Ecker als maßgebendes Beweismittel zu Gunsten der Autorität des „Schulchan aruch!" — Darf ein fortschrittlich gebildeter Mensch von einem Machwerke, das man ohne Widerwillen und sittlichen Eckel nicht zu lesen vermag, auch nur Notiz nehmen? Heißt das objectiv sein?

„Was nun den zweiten Punkt angeht, ob mit „Akum" auch die Christen mitinbegriffen sind, so verstehe ich nicht, wie man dies verneinen kann. Nach meiner festen Ueberzeugung ist „Akum" nichts mehr und nichts weniger als „Nichtjude". Und ich denke, dazu gehören doch auch die Christen. Also ein Gesetzbuch, das in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Krakau erschienen ist, soll Gesetze enthalten, wie die Juden sich 1) gegen die Juden, 2) gegen die Sternanbeter, die hunderte von Meilen entfernt wohnen, zu verhalten haben. Das ist geradezu lächerlich. M. H., erlauben Sie mir einen Vergleich. Gesetzt den Fall, hier in Münster hätte ein Jude das Zeug dazu, er setzte sich hin und schrieb ein neues Gesetzbuch. Da seien nun zwei Classen von Gesetzen zu lesen, wie die Juden sich gegen Juden und gegen — nun, meinetwegen kann er sie nennen, wie er will, es bedeutet so viel als Nichtjuden — zu verhalten haben. Das Verhalten gegen diese Nichtjuden sei nun sehr schroff und inhuman, und man stellt den Verfasser zu Rede, daß er so die Christen behandelt haben wolle. Der gelehrte Jude sagt: Nun, unter den Nichtjuden seid ihr, die Christen in Münster, durchaus nicht gemeint, das bezieht sich auf die — Hottentotten!"

„Nun, m. H., gerade so lächerlich ist es, zu behaupten, im 16. Jahrhundert seien Gesetze in Krakau erschienen, die das Verhalten der Juden gegen die Stern- und Planetenverehrer regeln sollten, und die Christen werden nie erwähnt. Und, m. H., auf diesen Punkt hat man bei meinem

verehrten Herrn Collegen kein Gewicht gelegt; es ist sehr wichtig, zu bemerken! Wenn mit „Akum" die Christen nicht miteinbegriffen sind, so fehlen ganz und gar die Gesetze gegenüber den Christen. Im „Schulchan aruch" werden nur Juden und Akum erwähnt; wir Christen sind doch keine Juden, somit sind wir ohne allen Zweifel unter „Akum" miteinbegriffen."

„Ich widerhole noch einmal, „Akum" deckt sich mit „Nicht-Jude". Das beweisen die Rabbinen selbst. Ich besitze eine neuere Wilnaer Ausgabe des „Schulchan aruch", in welcher sehr oft an Stellen, wo in älteren Ausgaben „Akum" steht, Eno Jehudi, d. h. Nicht-Jude, steht. Aus Furcht vor der Censur hat man allerlei Aenderungen eingeführt, aber dieselbe fiel hier unglücklich aus, indem die Herausgeber selbst sagen, daß „Akum" dasselbe sei, wie Nicht-Jude."

Auch hierauf können wir dem Herrn Gutachter die Antwort nicht schuldig bleiben. Der Begriff „Nicht-Jude" involvirt absolut den Christen nicht. Um sich von der Richtigkeit dieser Behauptung zu überzeugen, möge sich der gelehrte Doctor einmal über den Kanal nach England verfügen. Diese große, weltbeherrschende Nation besteht in ihrer weit überwiegenden Mehrheit aus gutgläubigen und strengen Christen. Sie opfern ungezählte Millionen zur Verbreitung des christlichen Bekenntnisses und der evangelischen Schriften nach allen Enden und Ecken der Welt. Sie selber aber nennen sich mit Befriedigung: „Die wahrhaften Juden, Söhne des neuen Bundes." Sie geben an, daß sie Abkömmlinge der räthselhaft verschwundenen zehn Stämme Israels wären, und noch gegenwärtig mit vollem Herzen und ganzer Seele Juden seien. Ueber Andachtsstätten und Lehrhäuser gewahrt man nicht selten Ueberschriften in hebräischer und englischer Sprache. Da kann es Jedermann an den auffallend großen Buchstaben lesen: „Bethaus der Judenchristen!" — „Jüdisch-nazaränische Lehrschule." — In der Weltstadt London nennen sich die tonangebenden Fürsten und die höchsten Staatswürdenträger mit Selbstbewußtsein „Judenchristen." — Wo ist es daher entschieden, daß der Christ zu den „Nicht-Juden" zähle? — Es darf doch ferner dem theologisch gebildeten Gutachter nicht unbekannt sein, daß die ersten Anhänger des seinerzeit neu entstandenen Christenthums den Namen „Juden" noch lange Reihen von Jahren hindurch beibehalten haben, die jüdischen Sitten, Bräuche, Satzungen und Lehren der Juden getreulich befolgten, und sich im Aeußern von ihren ehemaligen Glaubensbrüdern durch nichts unterschieden. Obschon sie im Innern der neuen Richtung ergeben waren, nannten sie sich dennoch: treuerge-

dene Söhne Israels, und nur einzelne waren es, die sich gegen die gemeinüblichen rabbinischen oder pharisäischen Anordnungen gegnerisch erhoben, wofür sie der Talmud mit den Bezeichnungen „Min," „Apikores" stigmatisirt. — Ist daher in Wirklichkeit mit dem „Nichtjuden" allezeit der Christ gemeint gewesen?

„Diese Textfälschungen in neueren Ausgaben haben mich einigermaßen in Verlegenheit gebracht, als ich die Gesetze des Justus untersuchte. Das vierte Gesetz lautet: „Wenn einem Juden ein „Akum" (Christ) mit einem Kreuze entgegenkommt, so ist es dem Juden strenge verboten, sein Haupt zu verneigen." Aber ich finde in meiner Wilnaer Ausgabe statt „Akum" das Wort adam, d. h. Mensch. Ich verglich eine neue Stettiner Ausgabe; darin fand ich sogar: „Wenn ein Obed kochabim (Sternanbeter) mit abodath kochabim (Idol) in der Hand entgegen kommt" ... Hieraus war also auch nichts zu beweisen. Erst in einer älteren Ausgabe fand ich das Ursprüngliche: „Wenn dir ein „Akum" begegnet mit Scheti vaereb (d. h. Kette und Einschlag = Kreuz). Und, m. H., dieser Beweis ist unwiderleglich. Das weiß Jeder, daß kein Heide das Kreuz verehrt. „Akum" muß hier so viel heißen, als Christ".

Gemach, mein hochgelehrter Herr Dr. Ecker, so ganz sonnenklar und ausgemacht scheint denn die Sache trotzdem nicht zu sein. Die Juden haben während der Jahrtausende ihres Bestehens auf Erden wohl mancherlei unter den verschiedenen Völkerschaften erlebt und gesehen, wovon sich gar mancher nichts träumen läßt und von dem auch Dr. Ecker, der Theologe, der sogar Doctor heißt, nichts zu wissen scheint. Da es nämlich nichts Neues unter der Sonne gibt, so war auch die Sacrificirung des Kreuzes im Christenthume keine völlig neue Schöpfung. In der Brahmareligion bei den Hindostanern stand das Kreuz bereits sechs Jahrhunderte vor Chr. in Verehrung. Es war denselben ein Symbol der räumlichen Dimensionen des Universums. Die Fakire standen, nach Berichten aus jener Zeit, mit ausgespreizten Armen in Kreuzesform tagelang, wie manche wissen wollen, wochenlang sogar unbeweglich, bis ihre Nägel an den Fingern zolllang gewachsen waren. Sie wollten in solcher Weise durch Abstumpfung des körperlichen Empfindungsvermögens die Negation des menschlichen Erdenseins zum sichtlichen Ausdruck bringen. Der Commentar zu Iben Esra, mekor chaim im Buche Margolioth referirt hierüber. Da konnte es demnach nicht gar so unglaublich und auch nicht so selten gewesen sein, daß ein Jude einem Heiden mit einem Kreuze begegnet hat. Sonach wäre auch anzunehmen, daß der Talmud jene Heiden im Sinne haben konnte. Doch gestehen wir, daß wir diese Ansicht blos als Hy-

pothese aufstellen, und daß der „Schulchan aruch“ eben so wenig mit der indischen Mythologie vertraut war, als es Dr. Ecker zu sein scheint. Wir wollen damit nur erzielen, daß man zehn Jahre Semitica getrieben haben kann in judenfeindlicher Absicht, und doch noch mancherlei Wissenslücken dann zu erkennen gibt, bei aller Großsprecherei und Wichtigthuerei, und daß es nicht gut angeht, so zuversichtlich ein competentes Urtheil über die jüdischen Gesetze, die einer uralten Zeit entstammen, abgeben zu wollen. Das wollten wir nur Herrn Dr. Ecker und seinen antisemitischen Commilitonen gesagt haben.

„Und nun zum Schlusse noch einen Beweis, der Jeden überzeugen muß. Wir Alle wissen, daß die Juden kein Fleisch essen, das nicht Juden geschlachtet haben. Das Fleisch, das Christen geschlachtet haben, ist nicht koscher, und doch steht im „Schulchan aruch“ nur, das Fleisch, welches ein Akum geschlachtet hat, ist nicht koscher. Also ist auch der Christ mit „Akum“ gemeint.“

Nur Geduld, Herr Dr. Ecker. Sie sollen auch auf dieser ungeräumten Bemerkung eine Antwort erhalten, daß Ihnen die Augen aufgehen, ja überlaufen werden. Wie ist es doch möglich, daß ein Theologe, der zehn Jahre im jüdischen Schriftthum geforscht, derartige Blößen zeigen kann? — Der unwissendste Jude könnte Sie hierin desavouiren. Wer weiß es nicht, daß nur ein geschulter, erprobter und diplomirter Schächter ein Vieh zu schlachten berechtigt ist? — Jeder andere Jude und wäre es der Erleuchteteste und Hervorragendste unter den Rabbinen selbst, ist zu schlachten unbefugt, und thut er es dennoch, darf von dem Thiere das Fleisch nicht genossen werden, es wird angesehen, als ob das Vieh von einem Raubthiere zerrissen worden wäre, heißt daher „Terefa,“ Zerrissenes. — Und daraus deducirt Dr. Ecker, daß „Akum“ absolut der Christ sein müsse, weil das vom „Akum“ geschlachtete Vieh nicht koscher ist? — Wie lächerlich! — Ist es denn koscher, wenn es ein Jude geschlachtet hat, dem die Befugnis dazu abgeht?

„Nun kommt die wichtige dritte Frage: Sind die Gesetze des Dr. Justus im „Schulchan aruch“ wirklich enthalten? Herr College Treu hat sich ausgedrückt, m a n c h e s aus diesen Gesetzen sei nicht im „Schulchan aruch“ enthalten; auf diese Bemerkung hat man anscheinend Gewicht gelegt. Die Sache ist nicht präcis dargelegt; ich habe sämmtliche Gesetze genau mit dem Urtexte verglichen und bin zu folgendem Resultate gekommen: Daß ich einfach diese 100 Gesetze von A. bis Z. unterschreibe, das werden Sie nicht von mir verlangen können. Nach ihrem Hauptinhalte sind sie richtig im „Schulchan aruch“ enthalten; aber die Motivirungen der einzelnen Gesetze sind vom Verfasser sonst

woher entnommen, jedoch im Ganzen wohlbegründet. Ich gebe zu, und es ist von vornherein ganz natürlich, daß die Gesetze scharf abgefaßt sind, und zwar manchmal in einer Weise, wie ich es nicht ganz gutheißen kann. So steht zum Beispiel im Gesetz 79: „Es ist dem Juden erlaubt, in einer todesgefährlichen Krankheit Unreines zu essen . . . unerlaubt bleibt es aber auch in diesem Falle, von etwas zu seiner Heilung Gebrauch zu machen, welches dem (im Sinne der Juden) Allerunreinsten, nämlich einer christlichen Kirche, angehört.“ Wie schon bemerkt, sind die Christen nicht genannt, und heißt es auch hier im Texte nur „Götzendienst“. Dazu gehört natürlich auch die christliche Kirche. Also unwahr ist die Sache nicht, wohl aber hört sich in obiger Fassung das Gesetz schärfer an, und hätte Dr. Justus auch hier den Text unverändert stehen lassen und „christl. Kirche“ in Klammern beifügen müssen.“

Es gebricht uns wahrlich der entsprechende Ausdruck, diese Begutachtung eines theologisch geschulten Priesters zu qualificiren. Sehen wir uns vor Allem das betreffende Gesetz genauer an, das sich in derartiger Wiedergabe weder im Talmud noch im „Schulchan aruch“ findet. Es heißt im Erstern: „Wer vom Heißhunger erfaßt wird, dem darf man unreine Speisen verabreichen, bis sich seine Augen wieder dem Lichte öffnen.“ (Joma 83.) Hier kommt weder vom „Akum“ noch vom Götzendienst etwas vor. Im „Schulchan aruch“ wird dasselbe Gesetz mit folgendem Wortlaute gebracht: „Man darf dem todesgefährlichen Kranken verbotene Speisen zu essen geben.“ (Orach Chaim 618, 9). Hier ist wieder das Wort „Unrein“ eliminirt. — Eine andere Stelle über diesen Gegenstand lautet: „Zur Heilung darf Alles angewendet werden, bloß das Holz einer Aschera, Astarte, was ein unzüchtiger Phallusgötze in Phönicien war, nicht.“ Ferner kann man daselbst lesen: „Alles ist als Heilmittel gestattet, nur Götzendienst, Blutschande und Mord dürfen als Heil- und Rettungsmittel niemals angewendet und begangen werden.“ (Pesachim 25.) Hier begegnet man nirgends dem Worte „Tumah“ „Unrein“. Im Schulchan aruch wird dieses Gesetz noch ein zweitesmal gebracht mit folgenden Worten: „Man darf im Namen von Götzen keine Genesung anstreben.“ (Joreh dea 155.) Auch hier ist „Tumah“ nicht genannt, das mit „Unrein“ übersetzt wird. Woher mag nun Dr. Justus den Ausdruck „das Allerunreinigste, worunter Dr. Ecker natürlich die christliche Kirche verstehen will, um's Himmelswillen genommen haben, da sich das Wort bei diesem Gesetze im Urtexte gar nicht findet? Aber Herr Dr. Ecker, man muß das anerkennen, besitzt eine gar schlaue Kampfesweise; er versteht es prächtig, für seinen Gesinnungsgenossen Dr.

Justus ein Hinterpförtchen frei zu halten. Ja wohl! Dr. Ecker ist ein Meister seiner Kunst, da steht jene sogenannte „jüdische Kampfesweise" weit zurück, die nach der „Germania" aus diesem Prozesse zu ersehen ist. Herr Dr. Ecker gibt nämlich an, es habe Dr. Justus die Gesetzesparagrafen dem „Schulchan aruch", die Erläuterungen zu denselben aber sonst woher genommen. Dieses offene Bekenntniß bekundet die Absicht falscher Auffassung. Dr. Justus hat nämlich jenen markanten, oder um mit Dr. Ecker zu sprechen, „scharfen" Ausdruck einer Stelle entnommen, die mit dem fraglichen Gesetze über Heilmittel durchaus nichts gemein hat. Im Talmud wird nämlich „Aboda sara", der Götzendienst, der Vater der Unreinheit, abh hatumah genannt, der durch Berührung verunreinigt. (Sabbath, Aboda sara). Nun führt Dr. Justus folgenden meisterhaften Coup aus. Er übersetzt: Abh hatumah, das Allerunreinigste, substituirt für „Aboda sara" Götzendienst die „christliche Kirche", formt ein Gesetz sodann und drückt dem listig selbstgeschaffenen Gesetze die Vignette des „Schulchan aruch" auf, der thatsächlich an so was nie gedacht hat und sendet es unter dieser Firma in die Welt hinaus. Dr. Ecker aber findet dieses Gebahren wol „scharf", aber dennoch richtig und zutreffend. Was soll man zu einer derartigen Eskamotage sagen? — So sich ein Jude solches unterfangen würde, wahrlich alle entehrenden Namen, wie Schuft, Schurke, Betrüger, Menschenfeind u. s. w. wären unzureichend, um einen so unverschämten Fälscher zu brandmarken. Es erfordert wahrlich weder eines besonderen Geistes, noch zeigt es Scharfsinn oder Hexerei, ein Wörtlein hier, ein Wörtlein dort auf völlig unzusammenhängenden Gebieten aufzulesen, dann zu vereinigen, und dazu zu benützen, irgend wen, wer es immer sei, mit Geifer und Schmutz zu besudeln. Das hat Dr. Justus gethan, und dafür hat ein katholischer Priester, ein Glaubenswächter der Kirche, der doch auf Wahrheit, Recht und Frieden halten sollte, die Stirne, zu behaupten, es sei im Wesentlichen richtig, doch scharf, weil „christliche Kirche" nicht unter Klammer gesetzt ist. Als ob dann die Lüge zur Wahrheit geworden wäre! Kann und darf ein Theologe solch falsches Zeugnis ablegen, ein Priester, der des Hebräischen kundig ist, der sich zur Beurtheilung rabbinischer Schriften für competent erklärt? Gehen wir nun auf den Grund des hebräischen Begriffes „Tumah" etwas näher ein. In Ermangelung eines klar und vollkommen bezeichnenden ähnlichen deutschen Wortes sieht man sich nothgedrungen

es mit „Unrein" zu übersetzen. Aber das biblische und rabbinische „Tumah" ist von der landläufigen Auffassung des Wortes „Unrein" himmelhoch verschieden. Das deutsche „Unrein" ist synonym mit Schmutz und Unflat, was bei „Tumah" durchaus nicht der Fall ist. Nach dem mosaischen Gesetze ist nämlich ein menschlicher Leichnam der Ur- und Stammvater aller „Tumah", Abhi aboth hatumah. Das könnte man eigentlich nach Dr. Eckers Verdeutschung „das Allerunreinigste" nennen. Das Zelt, der Raum, der den Leichnam umschließt, mit allen Geräthen in demselben, sind vom Fluidum der „Tumah", Unreinheit, durchtränkt. Wer darin weilt, sitzt oder schläft, wer den Leichnam berührt, bringt den Stoff der „Tumah", der Unreinheit, an sich, und wird wieder zum Abh hatumah, Vater der Unreinheit, oder zum Rischon letumah, Erstern der Unreinheit, darf durch sieben Tage das Heiligthum nicht betreten, dem Opferaltare eben so lange nicht nahe kommen. Er überträgt die „Tumah", Unreinheit, wieder auf den, der ihn berührt. Es macht dabei durchaus keinen Unterschied, ob der entseelte Leib im Leben den Gottesgeist Moses, oder den des gekrönten Sängers der unerreichten Psalmenlieder David, oder den eines der obscursten Männer des jüdischen Volkes in sich beherbergte. Wer nun sagen wollte: Der Leichnam des Moses, David u. s. w. ist das Allerunreinigste, würde man den nicht für das Tollhaus reif erklären? Sind daher „Tumah" und „Unrein" congruent? Decken diese Begriffe einander? Das religiöse Gesetz über „Tumah" hat in der Thora keine Begründung, zählt zu jenen, worüber wir wol Hypothesen aufstellen, doch deren Stichhaltigkeit nie verbürgen können. Nun wollten die Rabbinen das jüdische Volk vom Götzendienste jener Zeit ferne halten, jede Berührung mit demselben strenge verhüten, und sie lehrten zu diesem Behufe: „Ein Abgott verunreinigt durch Berührung; man darf ihn auch zur Heilung nicht benützen." Hierin verstanden sie jedoch keineswegs die materiellen Bestandtheile des Idols, etwa sein Holz, den Stein oder Staub — denn alles das durfte bei einer eingetretenen Gefahr gebraucht werden — sondern das Verbot ist in einer ganz anderen Weise aufzufassen. Wenn nämlich irgend wer einem Gefährlichkranken zuflüstern sollte: Ich werde zu deiner Hilfe diesen oder jenen Abgott anrufen, wie sich solches in Wirklichkeit bei ben Dama, dem Schwestersohne des R. Ismael zugetragen hatte (Aboda sara 27) — so muß ein derartiger Heilversuch energisch zurückgewiesen werden. — Ja selbst dann, wenn man die Embleme des Christenthums der Kategorie

der Götzen wirklich einreihen würde, was aber keineswegs der Fall ist, und wenn es selbst untersagt wäre, mit Hilfe derselben eine Heilung von Krankheiten anzustreben, selbst dann noch wäre kein vernünftig Denkender berechtigt, solches auf die christliche Kirche beziehen zu wollen, noch weniger zu behaupten, daß diese, im Sinne der Juden, unrein, oder gar nach Dr. Ecker das Allerunreinigste sei.

Zur Illustration, wie in der rabbinischen Schule der Begriff „Tumah," „Unrein," verstanden war, gibt die Mischnah (Jodaim 4) ein sprechendes Belege: Die Sadducäer erhoben einst gegen ihre pharisäischen Gegner folgenden Vorwurf: Wie ihr doch so ungereimt und lächerlich bei euern Gesetzbestimmungen verfahren könnt. Die Schriften des Homer verunreinigen nicht, indeß die heiligen Bücher der Bibel ja verunreinigen sollen? Klingt das nicht absurd? Rabbi Jochanan ben Sakai entgegnete hierauf: Ihr könnet ja gegen uns noch weit drastischere, analoge Beispiele aufbringen! Die Knochen eines Esels verunreinigen nicht, während die Knochen des Hohenpriesters Johann Hyrkan (er nannte diesen, weil er der Sadducäersecte angehörte) verunreinigen! Wie vermöget ihr dieses Paradoxon zu lösen? Die Sadducäer antworteten darauf: Das leuchtet ein. Die Stellung im Leben steht mit der Unreinheit nach dem Tode im parallellen Verhältnisse. Je geachteter und beliebter Jemand im Leben gewesen, um so mehr verunreinigt sein Leichnam nach dem Tode. Nun seht, sprach R. Jochanan ben Sakai, das spricht ja eben für uns! Ich kann euch ja mit den gleichen Waffen schlagen! Die profanen Schriften des Homer, die bei uns unbeliebt sind, bleiben uns gleichgiltig, sie verunreinigen nicht. Die heiligen Schriften, die wir hochschätzen und lieben, können die Hände, die sie berühren, verunreinigen! Wenn nun nach Dr. Eckers und Justus erkünstelter Behauptung, „natürlich" auch die christliche Kirche zu dem Allerunreinigsten zählen würde, könnte man im rabbinischen Sinne daraus nicht gerade eine Weihe, einen Beweis hoher Verehrung für die Kirche folgern? Antwortet doch, ihr Herren Doctoren, darauf.

Kunststückchen solcher Art kann nur ein Dr. Justus zu Wege bringen, indem er von Bosheit und giftigem Judenhasse erfüllt, derart die Geduld der Tinte und des Papirs misbraucht, und der Wahrheit voll Hohn in's Gesicht schlägt. Und dies begutachtet ein geweiheter Priester, ein akademischer Lehrer, an der heiligen Stätte der Gerechtigkeitspflege, wo man ihn zur gewissenhafter Erhellung der

Wahrheit aufgefordert und seinem Stande und seiner Stellung vertraute, wo er vielleicht gar eidlich bekräftigen mußte, seine Ueberzeugungstreue unverfälscht kundzugeben? Wahrlich, Dr. Ecker hat nicht bloß gegen das jüdische Volk, er hat auch gegen das christliche Deutschland arg gesündigt! Ist denn die hebräische Literatur in unserem Zeitalter ein Buch mit sieben Siegeln verschlossen? Gibt es in Deutschland nicht auch christliche Gelehrte, die eine derartige Willkühr eruiren, einer derartig bodenlosen Ungereimtheit auf die Spur kommen können? Möchte er doch einmal das Gutachten der christlichen Professoren Delitzsch, Kassel 2c. über sein abgegebenes Gutachten einholen, ihre gewiegte Stimme vernehmen, und er würde sehen, ob sie seine Depositionen als wirklich rein objective oder ganz anders auffassen, ob sie ihm beipflichten würden, daß zu dem Allerunreinigsten natürlich auch die christliche Kirche gehört! Das, hochwürdiger Priester der Kirche, ist Ihre Objectivität, so sieht dieselbe aus!

„Hier will ich auch den Punct berühren, der als bedeutungsvoll aufgefaßt wurde, indem Herr College Treu hervorhob, er habe im Schulchan aruch nie gelesen, daß Christen ärger seien als Hunde. Das ist ja klar, daß es nicht in ein Gesetzbuch gehört, die Christen seien schlimmer als Hunde; aber daraus den Schluß zu ziehen, daß Dr. Justus hier den Text gefälscht habe, ist verkehrt. Der Satz steht nämlich als Motivirung im Gesetz 31, wozu aber die Note 3 bemerkt, es sei aus dem berühmten Exegeten Raschi."

Wir kennen die angezogene Stelle von Raschi nicht. Doch kann man im Talmud ähnliche Aneinanderreihungen öfters finden. Führen wir eine Stelle an. Es ward verhandelt, für wen man an Feiertagen Speisen bereiten dürfe; daselbst heißt es nun: „Was hast Du für Ursache, den „Akum" auszuschließen und die Hunde in das Gesetz einzubeziehen?" „Die Hunde sind in ihrer Nahrung und Pflege an dich gewiesen, darum ziehe ich sie ins Gesetz ein; den Akum aber nehme ich aus; denn für ihn liegt es nicht ob, sorgen zu müssen." (Beza 21 b.) Gewiß hat Raschi eine ähnliche Talmudstelle commentirt, aus der Dr. Justus seinen Giftpfeil schmiedete und die er nach seiner Weise zurechtstutzte. Ob hier auch ein Atom von Geringschätzung und Herabwürdigung eines Akum oder Christen vorliegt? Es ist in der angezogenen Stelle nämlich von der Speisebereitung an Feiertagen, die nicht mit dem Sabbathe zusammenfallen, die Rede, was nur für diejenigen Menschen und Thiere gestattet ist, die man zu ernähren verpflichtet ist. Wir verweisen noch auf unsere nächste Bemerkung.

„Ein anderer Punkt ist von Herrn Treu gerügt worden, im Gesetz 17, welches darüber handelt, daß die Juden beten, wenn die Pest unter ihnen ausgebrochen sei, daß sie nicht beten, wenn eine Pest unter Thieren ausgebrocheu. Da heißt es weiter: „Wohl aber (betet man), wenn die Pest unter Schweinen ausgebrochen ist, da ihre Eingeweide den menschlichen Eingeweiden ähnlich sind, und ebenso, wenn die Pest unter „Akum" (Christen) ist." Ich stimme Herrn Treu bei, daß es statt „und ebenso" heißen müßte „um so mehr" und damit hat das Gesetz seine Schärfe verloren, aber es ist doch immer mißlich, daß in derselben Zeile die „Akum" mit den Schweinen in Einen Sack gesteckt werden" (Bewegung im Publicum).

Der Herr Privatdocent der Staatsakademie verstand es meisterlich, seine Zuhörer in erbitterte Erregtheit zu bringen und so die Leidenschaften des Hasses anzuschüren und aufzustacheln. Wahrlich, auch wir vermögen nur schwer unserer innern Erregtheit Herr zu werden. Der Grund liegt aber keineswegs in der angeblichen Verletzung der Menschenwürde im Allgemeinen oder des Akum insbesondere, wer immer damit gemeint sein mochte, die der Gutachter hier gefunden haben will, sondern in der maßlosen Ignoranz dieses theologischen Doctors, die wahrhaft staunenswerth, ja geradezu verblüffend ist. Und dennoch behauptet er, durch zehn Jahre jüdisch-theologische Schriften studirt zu haben! David, der König in Israel, galt in den Augen der Altrabbinen als eine unerreichte Autorität, als das Ideal des jüdischen Volkes. An Rang und Verdienst lassen ihn diese die Patriarchen, ebenso den Moses und Josua überragen. An jedem derselben, erzählen sie, ward irgend ein Makel gefunden, weshalb sie nicht gewürdigt wurden, die Benediction beim Becher zu sprechen. David jedoch ward völlig makellos befunden, ihm wurde daher der Becher verabreicht, er durfte ihn erfassen und dabei den Ewigen lobpreisen und benedeien! — Diese Legende kann man im Talmud (Pesach. 119) lesen. Aber derselbe hochverehrte David wird andererseits, bar aller Scheu und Rücksicht, mit Hunden in einen Sack geworfen, ja minder als ein Hund betrachtet, — im Sinne von Justus und Ecker. David war gestorben, wird nämlich erzählt, da fragte Salomon, sein Sohn und Thronfolger, im Lehrhause durch seinen Gesandten folgendermaßen an: Der Leichnam meines königlichen Vaters ist den brennenden Glutstrahlen der Sonne ausgesetzt, die Hunde meines Vaterhauses hungern und bedrohen ihn, darf ich am Sabbathtage daher den Leichnam berühren und bergen lassen? Darauf ward ihm die Antwort: Stille vor allem den Hunger der Hunde, indem Du denselben ein Aas vorschneiden lassest;

dann lege auf Deines Vaters körperliche Hülle einen Brodlaib, oder setze ein Kind darauf, alsdann kannst du dieselbe in den Schatten tragen lassen. Dies bedenkend that Salomon später den Ausspruch: „Wahrlich, der lebende Hund ist besser, als der todte Löwe!“ So lautet die Legende im Talmud. (Sabbath 32). Ja noch mehr. Von ihrem eigenen Volke sagen die Gelehrten: Dreie sind übermüthig, Israel unter den Erdenvölkern, der Hund unter den Thieren, der Hahn unter dem Geflügel. (Beza 25). Wer dürfte hier behaupten, daß in derartigen Zusammenstellungen abfällig über David und Israel abgeurtheilt werden wollte? Solches hätte der im Hebräischen und Rabbinischen geschulte Theologe doch wissen sollen, daß eine derartige Ausdrucksweise den Gesetzlehrern jener Zeit oft geläufig war, ohne daß sie dadurch irgend wen erhöhen oder degradiren zu wollen beabsichtigten! Ja noch mehr. Im Talmud (Pesachim 112) kann man lesen: Es haben die Rabbinen gelehrt: Dreie gibt's, die einander hassen: die Hunde, die Hähne und die Gelehrten. Manche zählen noch die Buhlerinnen, und manche die Lehrer an den Akademien Babyloniens hinzu. Nun, Herr Dr. Ecker, was läßt sich darauf erwiedern? Können die Gelehrten in besserer Gesellschaft sein? Sie werfen ja sich selber mit Hunden, Hähnen und Buhlerinnen in einen Sack? Und drücken sich die Evangelisten etwa glimpflicher aus? Nennt nicht Matthäus die Völker ebenfalls Hunde und Schweine? (Matth. 6, 7). Wo wäre demnach eine Erbitterung hier am Platze? Der Patriarch Jakob auf dem Sterbebette segnet seine Söhne, die sein Lager umstehen. Die charakteristischen Vorzüge und Schwächen derselben bezeichnet er durch Thiergestalten, denen sie ähnlich seien. Jehuda nennt er einen jungen Löwen, Naftali eine Hündin, Issachar einen Esel, Dan eine Schlange, Benjamin, den jüngsten Liebling seiner Seele einen reißenden Wolf. Moses nennt wieder in seinem letzten Segen den Josefsstamm einen „erstgeborenen Ochsen.“ Sollten diese beiden ehrwürdigen Greise in der ernstesten Stunde, wo sie aus dem Leben schieden, die Absicht zu schmähen und zu beleidigen gehabt haben? Möge Herr Dr. Ecker doch darüber nachdenken!*)

*) Wir halten uns überzeugt, daß sehr viele u. zw. sehr viele anstößige Stellen im Talmud von den Juden-Christen unter den Rabbinen herrühren. Diese verkehrten wohl lange noch mit ihren jüdischen Brüdern, gaben auch nicht ostentativ ihren Glauben an die Messianität Jesu kund; im Innern jedoch hegten sie einen immer glimmenden Groll gegen die Lehren, wie gegen die Autorität der Gesetzlehrer, die durch alle erdenklichen Mittel ihre geheimen Pläne, für ihre Idee

Somit hatte Dr. Ecker die selbstgestellten drei Fragen in ihren wesentlichsten Theilen beantwortet. Nochmals hob er hervor, daß er sich überzeugt halte, es seien unter „Akum" die Christen gemeint. Den Talmud verunglimpfte er. Er sei, sagte er, ein sehr umfangreiches Werk, aus vielen Folianten bestehend, in denen zumeist unnütze Fabeln stehen, „um nicht einen schlimmeren Ausdruck zu gebrauchen."

Der Staatsanwalt beantragte auch die Gutachten der evangelischen Theologen Dr. Delitzsch in Leipzig und Dr. Wünsche in Dresden zu erheben. Der Gerichtshof ging jedoch darauf nicht ein.

Nachdem hiemit die Gutachten abgegeben waren, referirte der Staatsanwalt zum großen Verdrusse des Dr. Ecker über die Schuldfrage des Hoffmann, Herausgeber des Blattes. Er beantragte dessen Schuldigsprechung und Verurtheilung. Er erklärte unter eingehender und gründlicher Beweisführung, daß er unmöglich annehmen könne, daß derartige Gesetze, wie selbe im „Judenspiegel" und im „Merkur" zu lesen seien, den Juden zur Richtschnur ihres Verhaltens gegen Christen dienen. Kein moderner Staat, keine civilisirte Gesellschaft dürfte die Juden in einem solchen Falle im Lande und in ihrer Mitte dulden. Auch das angezogene Buch von Ellenberg unterzieht er einer Kritik und meint, es könne der Verfasser wohl ein verkappter Antisemite sein, der sich pseudonym als Jude ausgibt. Er begründet dies damit, weil derselbe den Dr. Rohling nur scheinbar bekämpft, indeß er mit seinen Ideen Uebereinstimmung durchblicken läßt. (Diese Ansicht ist jedoch unbegründet.) Er sieht daher in der Verbreitung derartiger Gesetze das Verbrechen der Aufstachelung zum Classenhasse, und stellt den Antrag, über Hoffmann eine Kerkerstrafe von zweimonatlicher Dauer zu verhängen.

Der Vertheidiger des Angeklagten ergoß sich in bittern Tadel über den Gutachter Treu und zieh ihn der Unwissenheit, während er Dr. Ecker

---

Propaganda zu machen, durchkreuzten. Jakob aus Kefar Sekania und Jakob Minoer (Megila 23) werden als solche genannt, und ihresgleichen mag es nicht wenige gegeben haben. Diesen Juden-Christen schreiben wir auch die Vaterschaft mehrerer, oben zitirter Sätze zu, die gewissermaßen ehrenrührig gegen die Rabbinen lauten. Auch die oben angeführte Davidlegende mag diesen Kreisen ihren Ursprung verdanken. Denn in der That war David nichts weniger als makellos; er hat dies wohl selber auch erkannt. Denn er dichtete einen Bußpsalm auf den wir hinweisen. (Psalm 51.) Aber als angeblichen Stammvater des Jesu verliehen ihm die Anhänger desselben eine Alles überstrahlende, obschon unverdiente Glorie. (Wir werden auf dieses Thema in unsern nächsten Schriften noch zurückkommen).

verhimmelte. Er plaidirte für die Schuldlossprechung des Angeklagten Hoffmann.

Der Gerichtshof bekannte sich zu den Anschauungen des Vertheidigers und fällte in der That ein freisprechendes Urtheil. Dieser triumphirte. Er hat nun wieder freie Hand, neue Ränke gegen die Juden zu schmieden und frisches Material zu weitern Verunglimpfungen derselben zu sammeln und in die Welt hinauszustreuen. In solcher Art gestaltete sich der Verlauf des in öffentlichen Blättern stigmatisirten „Judenspiegel-Prozesses" zu Münster am 10. December 1883.

Die in diesem Prozesse gegen Juden und Judenthum gefallenen Worte, Anklagen und Beschuldigungen streifen gar hart das Ziel, das wir uns vorgesteckt. Es ist dies kein geringeres, als die Neubelebung und zeitgemäße Auferbauung der Religion Israels nach den Anforderungen der modernen Zeitlage und Civilisation. Der „Schulchan aruch" soll einer gründlichen und sorgfältigen Revision unterworfen werden und dann möge er in verjüngter Form wieder neu erblühen. Ein Verein der anerkanntesten Autoritäten jüdischer Wissenschaft soll sich als Synode constituiren, in Permanenz, gegenseitig im Contact verbleiben, unverrückt auf dem Qui vive stehen, erfüllt vom heiligsten Eifer über die allgemeinen Religionsgesetze wachen, und jede Unbill, jede Verdächtigung und Anfeindung mit geistgestählten Waffen, mit Sach- und Fachkenntnis geschickt pariren und zurückweisen. Solches zu erstreben, war der Hintergrund aller Schriften, die wir bisher in die Welt hinaus gesendet haben.*) Diesem Ziele wollen und werden wir auch in der Folge zusteuern, als der Aufgabe, die wir uns für unser Leben und Streben gestellt. Die unerquicklichen Zeitverhältnisse haben aus dem Lager der unerbittlichen Antisemiten Erscheinungen an's Licht gerufen, denen gegenüber wir uns nicht schweigend verhalten konnten. Wir mußten uns gedrängt fühlen, hervorzutreten, und wollen nun die Irrthümer,

*) Diese Schriften sind: Mazath mizwah, Tefilla l'Moscheh, L'wacker mischpat, Ewen haroschah. Dieselben können sowohl vom Verfasser selbst, M. L. Rodkinssohn, 6 Pakingstonst. Islingtón, London N. oder durch die Buchhandlung D. Löwy, Wien, II., Praterstraße 15 bezogen werden.

alle, die Unwissenheit und die thörichte Abgeschmacktheit unserer modernen Judenfresser öffentlich vor aller Welt an den Pranger stellen. Wohl kam uns hierin bereits Herr Dr. Hoffmann zuvor. Mannhaft und muthvoll rückte er mit Pfeil und Bogen in der „Jüdischen Presse" Nr. 54 vom Jahre 1883 dem Dr. Ecker zu Leibe. Sein warmer Eifer, sein guter Wille sind wohl jeden Lobes würdig; seine Widerlegungen jedoch ertragen nur schwer die Sonde einer gründlichen und eingehenden Kritik. Wir wollen auch seine Darstellungen einer näheren Betrachtung unterziehen und prüfen, ob sie mächtig genug seien, die Einwürfe unserer fanatischen Gegner wider uns auch nur zum Theile entkräften zu können.

Die classischen Helden der Vorzeit pflegten die Arena des Kampfes mit laut schallenden und weithin hallenden, fröhlichen Schlachtenliedern zu betreten; Dr. Hoffmann dagegen betritt dieselbe seufzend und klagend. Er führt Klage über die antisemitischen Journale, die in Dr. Ecker einen kostbaren Juwel gefunden zu haben wähnen, und ihm als solchen aus voller Brust zujauchzten. Er grollt in erster Reihe der „Germania", die im „Judenspiegel-Prozeß" und in den begutachtenden Enunciationen des Dr. Ecker „eine weittragende Bedeutung zur Aufklärung der Judenfrage" erblickt. Er ist auf Gutachter „Treu" ungehalten, den er der Ignoranz im hebräischen Schriftthume zeiht, der „eine auffallende Unkenntnis der einschlägigen Literatur" trotz seiner eigenen Competenzerklärung bekundet hat. Dr. Hoffmann hat für diesen armen Lehrer auch kein gutes Wort, auch sagen ihm dessen Angaben keineswegs zu; kurz er steht ihm durchaus nicht zu Gesichte. Hierin stimmten Dr. Hoffmann mit der Judengegnerin „Germania" zusammen. Darauf kehrt sich derselbe sodann dem Dr. Ecker zu, der mit seinen Worten die Arsenale der Antisemiten so ungemein bereichert, und neue, scharfe, spitzige und giftige Waffen dahin geliefert hat.

Also Dr. Ecker ist der fürchterliche Riese Goliath, gegen den Dr. Hoffmann seine Wurfgeschosse schleudert. Aber wie sehen diese Wurfgeschosse aus? Sehen wir sie doch ein wenig an. Dr. Hoffmann beginnt und schreibt wörtlich:

„Die meisten Behauptungen des Dr. Ecker sind entschieden falsch, und jeder wirklich Sachverständige sieht aus dem Urtheil sofort, daß diesem Herrn das Werk, über das er sein Verdict abgegeben, kaum oberflächlich bekannt ist. —

Gehen wir das „Gutachten" in Einzelnen durch.

Vorerst muß betont werden, daß der „Schulchan Aruch“ dessen Verfasser in Zefath, in Palästina, nicht wie Dr. Ecker angibt, in Krakau (?) lebte, nur als ein Auszug aus dem Talmud sein hohes Ansehen bei den Juden genießt, und daß in allen den Fällen, wo spätere Autoritäten einen Widerspruch zwischen dem Talmud und dem Schulchan-Aruch nachgewiesen haben, (?) nur die Entscheidungen des Talmuds für den gesetzestreuen Juden maßgebend sind. (! ?) Aus dem Grunde wurden von Rabbinern zu dem Sch.-A. zahlreiche Commentare und Responsen verfaßt, die ihn theils ergänzen, theils berichtigen. (Wie ist das zu verstehen?) Und wenn der gesetzestreue Jude vom „Schulchan-Aruch“ spricht, so versteht er darunter diesen Codex mit seinen maßgebenden Commentatoren. (sic) Das ist so selbstverständlich und allen Rabbinern so bekannt, daß es denselben nicht erst gesagt zu werden braucht. Kein Rabbiner wird nach dem Schulchan-Aruch eine wichtige Entscheidung treffen, ohne erst die Erklärer, den „Schach,“ den „Magen-Abraham,“ den „P'ri-Megadim“ und andere befragt zu haben. Wenn nun eine ungarische Rabbiner-Synode, wie Dr. Ecker angibt, beschlossen hat, den „Schulchan-Aruch“ als maßgebend für die religiösen Entscheidungen hinzustellen, so hat sie sebstverständlich unter dem Ausdruck „Schulchan-Aruch“ diesen mit seinen Erklärern verstanden. (Wo bleibt Ellenberger?)

Dies als Erwiederung gegen den ersten Theil des Ecker'schen Gutachtens. Betrachten wir nunmehr den zweiten!

Für sein Verhalten gegen Nichtjuden sind dem wahrhaft gesetzestreuen Juden die talmudische Satzung „Dina de-Malchuta Dina“ (Landesgesetz ist giltiges Gesetz), sowie der Ausspruch: „Es ist verboten, irgend einen Menschen, zu betrügen, selbst Götzendiener nicht ausgenommen“ unverbrüchliche Normen. Letzterer Ausspruch geht so weit, zu verbieten einem Nichtjuden Trefa-Fleisch zu schenken und dabei ihn glauben zu machen, es sei Koscher-Fleisch. Denn, so wird hinzugefügt, wiewohl es dem Nichtjuden einerlei ist, ob er Koscher oder Trefa bekommt, so hieße es doch, sich einen unverdienten Dank erschleichen, wenn man beim Nichtjuden den Glauben zu erwecken suchte, ihm etwas geschenkt zu haben, was man selbst genießen dürfte.

Ebenso sind die zahlreichen von den berühmtesten Rabbinern aller Zeiten ausgesprochenen Entscheidungen, daß es dem Juden strengstens verboten sei, gegen Nichtjuden Betrug oder Unrecht zu üben oder dieselben zu beschimpfen, sowie, daß allüberall, wo etwa an irgend einer Stelle des Talmuds oder des Schulchan-Aruch etwas Nachtheiliges über Akum, Nochri, u. s. w. gesagt wird, dies nur von den Götzendienern der talmudischen Zeit gilt — sind diese Entscheidungen, welche zum geringen Theil den meisten neuesten Talmud- und Schulchan-Aruch-Ausgaben vorgedruckt wurden, (aber jedermann weiß doch, daß dies blos aus Censurrücksichten geschah!) dem gesetzestreuen Juden ebenso wie andere Entschei-

dungen derselben Rabbiner von unverbrüchlicher Giltigkeit. Diese Entscheidungen gelten somit als ein Commentar zum Schulchan-Aruch und sind, wie oben bemerkt, in dem Begriffe „Schulchan-Aruch," wie er von den jüdischen Rabbinern gebraucht wird, mit enthalten.

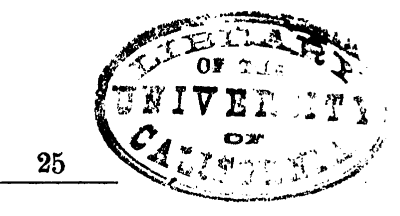
Doch Herr Dr. Ecker meint, Ackum müsse im Schulchan-Aruch soviel bedeuten wie „Nichtjude", denn es sei lächerlich anzunehmen, „ein Gesetzbuch, das in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Krakau erschienen ist, solle Gesetze enthalten, wie die Juden sich 1) gegen die Juden 2) gegen die Sternanbeter, die hunderte von Meilen entfernt wohnen, zu verhalten haben." — Dies ist ein Schluß, der auf lauter falschen Voraussetzungen beruht, dessen Unrichtigkeit außerdem durch schlagende Beweise dargelegt werden kann. Wir bemerken:

1) Der Verfasser des Sch.-A. lebte in Zefat in Palästina. Auch erschien dessen Werk nicht zum ersten Mal in Krakau. Dr. Ecker fand es natürlich für gut, Krakau als den Heimatsort des Sch.-A. zu nennen, um desto leichter die Spitze der Gesetze gegen die Christen kehren zu können.

2) Der Sch.-A. enthält nicht Gesetze, „wie die Juden sich 1) gegen Juden, 2) gegen Akum verhalten sollen." (! ?) Er enthält vielmehr die gesammte jüdische Religions- und Rechtslehre, letztere aber nicht für Rechtsfälle zwischen Juden und Christen, da selbstverständlich ein Christ sich nicht dem jüdischen Rechtsspruche fügen wird. Nichtjude oder Akum werden nur selten, hie und da erwähnt. Am meisten wird von den Akum gesprochen in den Hilchot Aboda-Sara (Gesetzen über den Götzendienst), wie es auch im Talmud einen ganzen Traktat über den Götzendienst (Aboda Sara) gibt. Selbstverständlich ist hier immer nur von Götzendienern die Rede. —

3) Der Sch.-A. ist ein Auszug aus der Mischna und dem babylonischen Talmud, und gebraucht in seinen Gesetzen dieselben Ausdrücke in demselben Sinne, wie sie in jenen Werken gebraucht werden. Die Mischna aber wurde gegen Ende des 2. Jahrhunderts unter der Herrschaft des heidnischen Rom, der babyl. Talmud gegen Ende des 5. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Feuer anbetenden Neuperser redigirt. Der Christen geschieht in der Mischna nur äußerst selten, und auch da nur als jüdischer Sectirer Erwähnung. Der Talmud, der hauptsächlich nur Commentar der Mischna ist, gedenkt deshalb auch nur selten der Christen. Unter Akum und dgl. ist also in diesem Werke zweifellos nur der Götzendiener verstanden. Der Verf. des Sch.-A., als Epitomator des Talmuds, kann also (!) auch unter diesem Ausdruck keinen Anderen gemeint haben.

4) Man braucht übrigens den Sch.-A. nur oberflächlich zu kennen, um sich zu überzeugen, daß hier wirklich von Götzendienst und Götzendienern die Rede ist, so lächerlich dies auch Hr. Dr. Ecker finden mag. Es finden sich da beispielsweise folgende Gesetzes-Paragraphen:



„Wenn Jemand mit dem Gedanken, daß der Akum das Blut dem Götzen sprengen solle, ein Thier schlachtet, so ist letzteres wie Götzenopfer zu betrachten“ (Jore-Dea 4).

„Alles, was nicht im Heiligthum (zu Jerusalem) dargebracht wurde, wird nur dann als Götzenopfer betrachtet, wenn etwas damit (zu Ehren des Götzen) gethan wird, was dem Schlachten und Blutsprengen ähnlich ist“ (Jore-Dea 139).

„Es ist verboten, im Schatten eines als Gottheit verehrten Aschera (=Baumes) zu sitzen“ (J.-D. 242).

„Ein lebendes Thier, das göttlich verehrt wurde, ist nicht verboten“ (J.-D. 145).

Wir könnten noch sehr viele solcher Sch.=A.=Paragraphen anführen, von denen selbst der eingefleischteste Antisemit zugestehen muß, das sie nur von Götzendienern sprechen; und dennoch ist Herr Dr. Ecker so kühn, a priori zu behaupten, „es sei geradezu lächerlich“ zu glauben, der Sch.=A. spreche von Götzendienern!!

Wir wiederholen: Der Sch.=A. excerpirt die Gesetze aus dem Talmud ohne Rücksicht darauf, ob dieselben in den meisten Ländern, wo damals Juden wohnten, praktischen Werth haben oder nicht. So enthält der Sch.=A. auch Gesetze über die Priesterhebe und den Leviten=Zehnten (J.=D. 331 ff), wiewohl dieselben außerhalb Palästina's keine Geltung haben (?) Ebenso wird in den Ehegesetzen des Sch.=A. auch, so wie im Talmud die Polygamie in Betracht gezogen*), wiewohl dieselbe schon im 11. Jahrhundert durch R. Gerschom verboten wurde. Auch die Leviratsehe=Gesetze des Talmuds sind in den Sch.=A. aufgenommen (E. H. 156 ff), wiewohl damals schon verboten war, die Leviratsehe einzugehen.

Doch Herr Dr. Ecker bringt, wie er meint, für seine Behauptung „einen Beweis, der Jeden überzeugen muß!“ Hören wir diesen Beweis! „Wir alle wissen,“ sagt Dr. E., „daß die Juden kein Fleisch essen, das nicht Juden geschlachtet haben. Das Fleisch, das Christen geschlachtet haben, ist nicht Koscher. Und doch steht im Schulchan=Aruch nur, das Fleisch, welches ein Akum geschlachtet hat, ist nicht Koscher. Also ist auch der Christ mit Akum gemeint.“ —

Mit Verlaub, Herr Dr. Ecker, das ist unwahr!

Im Sch.=A. steht nicht „nur“: Das Fleisch, welches ein Akum geschlachtet hat, ist nicht Koscher — vielmehr heißt es dort disertis verbis, ganz ausdrücklich (J.=D. 2): „Das von einem Nochri (Nichtjuden) Geschlachtete ist verboten . . selbst wenn er kein Götzendiener ist (ואפילו אינו עובד אלילים).“ Als Grund hierfür wird in den Commentaren hinzugefügt, daß nur derjenige zu schlachten befugt ist, für den das Schlacht=Gebot der Thora verbindlich ist, wes=

*) Vgl. z. B. (E. H. 96): „Wenn Jemand stirbt, der vier Frauen hatte, und diese kommen ihre Ketuba zu fordern, so muß die erste Frau der zweiten schwören, daß sie nichts vom Manne bekommen hatte u. s. w.

halb auch selbst ein Jude nicht schlachten darf, der dieses Gebot aus Princip nicht hält. Die Stelle beweist also gerade das Gegentheil von dem, was Dr. Ecker daraus beweisen wollte. Der Sch.-A. versteht, sowie der Talmud, unter den Ausdruck „Akum, Goi oder Nochri“ stets nur den Götzendiener, da er an den Stellen, wo auch der Nichtjude, der keine Götzen verehrt, unter das Gesetz subsummirt werden soll, dies ausdrücklich betont. —

In Bezug auf die Frage, ob die Citate des Dr. Justus mit dem Urtexte des Sch.-A. übereinstimmen, begutachtet Hr. Dr. Ecker, daß zwar die Gesetze (bei Dr. Justus) scharf abgefaßt sind, wie er (Dr. E.) es nicht gutheißen kann; doch „nach ihrem Hauptinhalt sind sie richtig im Schulchan-Aruch enthalten.“

Für diese Art der Begutachtung wissen wir wahrlich keinen bezeichnenden, parlamentarischen Ausdruck. In allen den Beispielen, die Dr. E. anführt (Justus' Machwerk sparen wir uns für eine spätere Besprechung auf), kommt es ja gar nicht auf den Hauptinhalt an, und nur die gehässige Form wird dem Sch.-A. zum Vorwurf gemacht; ist aber diese gehässige Form rein erdichtet, so ist ja gar kein Grund zum Angriff vorhanden. Wir gehen nun die von Dr. E. aus dem „Judenspiegel“ angeführten Beispiele einzeln durch:

1) Im Sch.-A. heißt es: „In Todesgefahr darf man sich selbst durch Uebertritt eines Verbotes, z. B. durch Essen unreiner (d. h. verbotener) Speisen, das Leben retten; eine Ausnahme hievon macht Götzendienst, Incest und Mord.“ Dies ist der Hauptinhalt des aus dem Talmud in den Sch.-A. aufgenommenen Gesetzes. Wer wird hiergegen etwas einwenden? Wo ist hier etwas Gehässiges gegen das Christenthum? Doch der fälschende Antisemit Justus verwandelt „Götzendienst“ in „christliche Kirche,“ schiebt noch „das Allerunreinste“ davor ein, und das Angriffsobject ist gegeben! Und Dr. Ecker sagt vor Gericht: Dies sei dem Hauptinhalte nach richtig wiedergegeben!! Ja, freilich, aber nicht dem Hauptinhalte nach, den der Antisemit sucht!

2) Einem ganz harmlosen Gesetze des Sch.-A. wird von Justus als Motivirung hinzugefügt: „daß Christen ärger seien als Hunde.“ Dies hätte er, behauptet Justus, dem berühmten Exegeten Raschi entnommen! Wie kommt aber Raschi, der 400 Jahre vor Abfassung des Sch.-A. gelebt, zum Sch.-Aruch?! Ueberdies ist es doch sonnenklar, daß Raschi, der eine ähnliche Bemerkung zur Erklärung einer Thorastelle macht, welche von den lasterhaften, kanaanitischen Heiden spricht, doch ebenfalls nur an diese kanaanitischen Heiden und nicht im Entferntesten an die Christen denken kann. —

3) Im Sch.-A. heißt es: „Man fastet nicht, wenn die Pest unter Thieren ausgebrochen, wohl aber, wenn die Pest unter Schweinen ausgebrochen ist, da ihre Eingeweide den menschlichen Eingeweiden ähnlich

sind; um wie viel mehr (muß man fasten), wenn die Pest unter Akum ist." Hier setzt wieder Justus „ebenso" statt „um wie viel mehr" und übersetzt „Akum" mit „Christen"; und auch Dr. E., der diese Fälschung kennt, meint, es seien hier „die Akum mit den Schweinen in einen Sack gesteckt!" Weiß denn Herr Dr. E., der vorgiebt, mit der jüdischen Literatur bekannt zu sein, nicht, daß in den rabbinischen Schriften oft das Allererhabenste mit dem Niedrigsten durch „um wie viel mehr" verbunden wird, und daß sehr oft im Talmud sogar vom Menschen auf Gott ein Schluß de minore ad majus gezogen wird? Wollte wohl der Talmud damit den Menschen Gott gleichstellen?! (Sehr kühn!)

„Der wesentliche Inhalt der Gesetze ist richtig und meist wörtlich übersetzt" — so sagt Dr. E. zum Schluß. So sagen auch wir; nur fügen wir noch hinzu: Der gehässige Inhalt dagegen, den die Antisemiten in den Gesetzen finden wollen, ist darin nicht enthalten, und das ist gerade die perfide Kampfesart der Verleumder, daß sie an die Wahrheit anknüpfen und durch kleine unbedeutende Zusätze und Modificationen das Entgegengesetzte daraus machen. —

Dies hätte auch Herr Dr. Ecker hinzufügen sollen!"

Wir können von Dr. Hoffmann unmöglich scheiden, ohne seine Darlegungen in der „Jüd. Presse" kritisch zu beleuchten. Wol trat er in den Kampf für eine gerechte Sache ein, was wir anerkennen und berücksichtigen möchten. Aber nur jener Kämpfer darf sich zur Vertheidigung aufwerfen, der sich seiner Ueberlegenheit über den Gegner bewußt ist, die Waffen zu finden, zu wählen und geschickt zu handhaben weiß. Nur in diesem Falle vermag er einzutreten, darf er einem siegreichen Erfolge entgegensehen; widrigenfalls trägt er nur Schwächen und Blößen zur Schau, und bahnt dem Gegner die Pfade zu neuen Triumpfen. Das Letztere hat Dr. Hoffmann verschuldet; darum können wir ihm für seine ohne Geschick und Schule geführten Streiche ins Wasser wenig Dank sagen.

Wir haben Dr. Hoffmann bis zu Ende sprechen lassen und nicht unterbrochen. Wir wollten nicht, wie wir dies bei den beiden Gutachtern gethan, am Schlusse eines jeden Absatzes unsere Meinung über das Vorgebrachte abgeben und zwar geschah dies aus doppelten Gründen. Denn 1. hätte solches einen allzugroßen Raum und allzuviel Zeit absorbirt, so wir jeden Irrthum sofort widerlegt und berichtigt hätten, und 2. konnten wir bei aller Beflissenheit dennoch kaum eine Zeile entdecken,

die eines besondern Erwägens und Verhaltens würdig gewesen wäre. Ja, so das von Dr. Hoffmann vorgeführte Exposé nur ohne Erfolg und Nutzen gewesen wäre, würde ein Ignoriren und Todtschweigen desselben die angemessenste Entgegnung sein. In Finsternis entstanden, in Finsternis vergehen, ist doch das Schicksal jeder Fehlgeburt. Aber leider durften und konnten wir dies nicht, um der Ehre des gesammten Israels willen nicht, das die Sünde hart zu büßen hätte, auch um unserer eigenen Ehre willen nicht. Denn gewiß wären wir, der wir den Syllogismen Eckers entschieden entgegentraten und das Spinnengewebe seiner Trugschlüsse schonungslos zerrissen, der Parteilichkeit geziehen worden, so wir einem Glaubensbruder gegenüber in rücksichtsvoller Schonung die Feder zurückgehalten hätten. Wohlan, so wollen wir denn der Wahrheit die Ehre geben, und darthun, wie und warum Dr. Hoffmann wissentlich und absichtlich gefehlt. Denn Eitelkeit nur trieb ihn in die Arena des Kampfes; dort wirbelte er mächtige Staubwolken auf, um seine Blößen zu verhüllen. Die Unkundigen in der jüdischen Literatur unter Juden und Christen, meinte er, würden ihm schon mit dem Ruhmeslorbeer die Schläfe umwinden. Solches ist strafbar und verdient eine Züchtigung.

Gehen wir nun auf die Behauptungen Dr. Hoffmanns näher ein: 1) Dr. Ecker läßt den „Schulchan aruch“ in Krakau das Licht der Welt erblicken. Dr. Hoffmann fährt ihn dafür dreimal wuthentbrannt an und donnert ihm zu: „Du lügst! Der Verfasser lebte in Zefat, in Palästina, in Krakau hat die Wiege des „Schulchan aruch“ nicht gestanden!“ Auf dieses Axiom stellte er dann den leichten Bau seiner Entgegnungen auf. In seinem Uebereifer aber vergißt er an den ersten und gewaltigsten Schildträger des „Schulchan aruch“ R. Mose Isserls, den R'ma, der 1520 in Krakau geboren ward, der in seinen erschwerenden Zusätzen insonders der deutschen und polnischen Juden bedacht gewesen, dessen Anordnungen auch allgemeine Annahme und Aufnahme gefunden haben. Der darauf in Krakau mit den Zusätzen des R'ma zuerst veröffentlichte „Schulchan aruch“ wurde eben für sämmtliche Rabbinen Deutschlands und Polens maßgebend, war dann der Leitstern aller Beschlüsse und Entscheidungen. Für Dr. Hoffmann aber hat es einen R'ma nie gegeben. Ist das verzeihlich? Ist das nicht eitles Blendwerk und nichtiges Geflunker? Kann ein derartiges Gebahren dem Dr. Ecker, der hier mit Recht die erste Krakauer Ausgabe obenan stellt, imponiren, ihn die Juden achten lehren, oder aber das Gegentheil erwirken,

um dieselben als absichtliche Täuscher und Betrüger vor aller Welt auszuschreien und zu brandmarken? Durfte man der „Germania“ mit ihrer stigmatisirten „jüdischen Kampfesweise“ in solcher Art Vorschub leisten?

2) Daß der „Schulchan aruch“, wo man ihn nennt, immer nur im Vereine mit seinen Satelliten, „Schach“, „Magen Abraham“, „P'ri Megadim“ gemeint sei, ist eine bloße Fata Morgana, in der Fantasie des Dr. Hoffmann entstanden, an der kein Körnchen Wahrheit ist. Vielmehr ist jeder der vier Theile desselben für sich abgeschlossen, bildet ein selbstständiges Ganze, hat auch seinen speziellen Namen, und wird noch dazu in verschiedenen Ländern verschieden genannt. So heißt beispielsweise der Band „Orach Chaim“ auch „Magen Erez“ und in Wolin „Meginim“ u. s. w. Unter „Schulchan aruch“ versteht man eigentlich nur die kleine Ausgabe des Verfassers R. Josef Karo mit den Zusätzen des R'ma. Doch wie gesagt, wir würden darüber kein Wort verschwendet haben, so die Bemerkungen des Dr. Hoffmann blos nutz- und zwecklos gewesen wären. Allein sie sind schädlich, dem Juden und dem Judenthume von Nachtheil, weil sie der Wahrheit geradezu zuwiderlaufen und der Verdächtigung einen neuen Spielraum bieten. Die angeführten Matadore, der „Schach“, R. Sabbetei Kohn, der in Wilna, der „Magen Abraham“, R. Abraham Abeli, der in Kalisch in Polen lebte, haben in Wirklichkeit nie und nirgends besonders liebeerwärmt dem „Akum“ das Wort geredet. Der „Schach“ eiferte gegen diejenigen, die sich von Nichtjuden rasieren lassen, da es doch, wie er meinte, untersagt ist, mit einem solchen allein zu sein. (Joreh dea 156.) Er gestattet von einem abgefallenen Juden Zinsen zu nehmen, weil er ihn als einen G ö t z e n d i e n e r stigmatisirt, und verfährt darin noch viel rigoroser als selbst der R'ma, der solches untersagt. (Ebend. 159). Und konnte dieser wirklich dabei nur Planetenverehrer im Sinne haben!? So ist es auch bei allen Stellen, wo, in welchem Bande des „Schulchan aruch“ immer, die Bezeichnungen „Akum“, „Nochri“, „Goi“, „Kuthi“ vorkommen, oder wenn es auch mit „Eno Jehudi“ Nichtjude, umschrieben ist. Dies wissen die keineswegs blöden Dr. Justus und Ecker ganz wol. Dr. Hoffmann hat daher kein anderes Verdienst als, neues brauchbares Material aufgehäuft und Anlaß geboten zu haben, um den Namen und die Religion Israels erhöheten Schmähungen preiszugeben und zu überliefern, der, mit dem Schriftworte zu reden „das Schwert ihnen in die Hand gegeben hat, uns zu erschlagen.“

3) Wir wollen den Dr. Hoffmann keineswegs dafür verantwortlich machen, daß er behauptet: „Wo die Rabbinen irgendwo zwischen „Schulchan aruch“ und Talmud eine Collision wahrgenommen, ignorirten sie den erstern, und hielten sich bloß an den letztern.“ Vielleicht hält er dies für wahr und weiß es nicht besser; denn thatsächlich existirt zwischen Beiden nirgends eine Meinungsverschiedenheit. Nur solche Fragen, die der Talmud ungelöst ließ, bei denen ein Beschluß, wie man sich verhalten müsse, unausgesprochen blieb — entschied der „Schulchan aruch“ auf Grundlage der einschlägigen Werke der drei rabbinischen Autoritäten, Riw (R. Isak Alfasi geb. in der Nähe von Fez 1103); Rambam (R. Moses Maimonides geb. zu Cordova 1135) und Rosch (R. Ascher geb. in Deutschland am Rhein 1250). In solch zweifelhaften Fällen ward fast immer der strengste Ausspruch als „Halacha,“ als giltig erklärt. Spätere Commentatoren suchten dann öfters zwischen Rema und R. Josef Karo zu vermitteln, und die oft schroffen Gegensätze in den Aussprüchen der Beiden auszugleichen. Doch, wie gesagt, wir wollen das nicht als Schuld auf das Kerbholz des Dr. Hoffmann schreiben. Was wir ihm jedoch nicht verzeihen können, ist, daß er zu Gunsten der fanatischen Rabbiner, der Verfasser des schmählichen Buches „Leb haibri“ eine Lanze einlegt, indeß er für den wackeren Ellenberger kein Sterbenswörtchen hat. Er sündigte auch darin gewaltig, daß er den Gutachter Treu in der öffentlichen Meinung so sehr herabsetzte, ihn mit der scharfätzenden Lauge seines Spottes dafür überschüttete, weil sich dieser für „competent“ erklärte. Dennoch aber bekennt sich eigentlich auch Dr. Hoffmann sodann nur zu dessen Ansichten, denn er sagte ja das Nämliche auch: Der Inhalt des „Schulchan aruch“ ist dem Talmud entnommen. Dino d'malchuto dino, das Staatsgesetz ist für die Juden bindend und verpflichtend. Mit „Akum“ sei nur der Götzendienst gemeint. Wort für Wort das Gutachten des Treu! Ja auch die durch die Censur hervorgerufene Mahnung, die am Titelblatte aller jüngern Ausgaben des Talmud und „Schulchan aruch“ gelesen werden kann, hebt er wie Treu hervor. Wie konnte er nun diesen verunglimpfen und schmähen? Hält sich etwa Herr Doktor Hoffmann für eine strahlendere Leuchte auf dem Gebiete talmudischer Wissenschaft?

4) Dr. Hoffmann behauptet, es erwähne der „Schulchan aruch“ nur selten Gesetze über „Akum“, „Goi“, „Nochri“ u. s. w. Aber ist das zutreffend um des Himmels willen? Sind denn alle Menschen

mit Blindheit geschlagen? Werfen wir einmal einen übersichtlichen Blick auf nur einen Theil. Im Buche (Orach Chaim) finden wir den Ausdruck „Akum" in den Abschnitten 11, 14, 55, 75, 104, 128, 154, 199, 224; in den Gesetzen über Sabbath fast in jedem Abschnitte, über Peßach unzähligemale, ebenso in 554, 576, 586, 637, 690, und das soll „selten" heißen? Und doch ist dies bloß in einem Theile, und wir haben noch bei weitem nicht alle Stellen bezeichnet. Nun erst im Joreh deah, wo sich das Wort „Akum" fast in jedem Abschnitte findet, ja fast in jedem Paragrafen bei sehr vielen Abhandlungen; ebenso im dritten und vierten Buche. Was sagt denn nun Dr. Hoffmann dazu? Sind dort in der That allenthalben Sternanbeter gemeint? Werden da die „Akum" wirklich nur „zu ihrem Vortheile" genannt? Wenn es untersagt wird, Wein, Brot, Käse vom „Akum" zu kaufen, seine Zeugnisabgabe gelten zu lassen, liegt darin ein Vortheil oder Nachtheil für denselben? Wie meint Dr. Hoffmann? Wenn sich in Wirklichkeit keine dieser Anordnungen auf Christen beziehen würde, wäre der größte Theil des „Schulchan aruch" werthlos, bedeutungslos, leer und nichtig, und wir hätten dann völlig freie Hand, nach Willkühr und Gutdünken jederzeit verfahren zu können! Sind daher derartige Behauptungen mehr als eitles Blendwerk, leeres Geflunker und trügerischer Schein? Wol mag solches den Lesern der „Jüdischen Presse" gar mächtig imponiren, denn die Wenigsten derselben haben von Talmud und „Schulchan aruch" auch nur die mindeste Kunde; in ihren Augen glänzt daher Dr. Hoffmann von der Gloriole stupender Gelehrsamkeit umstrahlt. Ueberwältigen wir aber mit derartigen vagen und unrichtigen Angaben auch unsere Gegner und Widersacher? — O nein! — Nein und nimmermehr. Solche Steine sind viel zu leicht, sie erreichen den Feind nicht, tödten keinen Goliath, schaden und verletzen ihn nicht; aber sie fallen aus der Schleuder auf den Schützen zurück, fallen auf unser eigenes Haupt, und geben uns dem wolbegründeten Spotte und Hohne, der Verachtung und Verlästerung preis! So bieten derartige Waffen ganz und gar keinen Nutzen, schaden aber um so gewaltiger dafür.

5. Dr. Hoffmann windet und wendet sich und sucht aus allen Winkeln Belege herbeizuzerren, daß der „Schulchan aruch" ausschließlich nur von heidnischen Idolen und Göttergestalten spricht, wobei derselbe auf den Talmudtractat „Aboda sara" hinweist, der den damaligen heidnischen Cultus und die Mythologie der Völkerstämme

jener Zeit behandelt. In seinem Hasten und Tasten nach dem Fernen entschwindet seinen Blicken jedoch das Nächstliegende; er übersieht, daß Dr. Ecker ausdrücklich das Kreuz, u. z. mit dem im „Schulchan aruch" üblichen Terminus Scheti weereb, Kette und Einschlag, hervorhebt und ignorirt dies gar und gar. Heißt das eine gegnerische Ansicht widerlegen? Doch wol nicht! Also wieder nur Spiegelfechterei, schnödes und lächerliches Echauffiren und dem eigentlichen Kampfobjecte vorsichtig aus dem Wege gehen! Das Kreuz spricht jedenfalls für Dr. Ecker, daß dort, wo desselben gedacht wird, das Emblem des Christenthums gemeint sei. Es ist die Möglichkeit wol anzunehmen, daß die Gesetzlehrer des Talmuds das Kreuz bereits aus der Brahmareligion der Inder kannten, denen es ein Gegenstand der Verehrung bereits mehrere Jahrhunderte vor Entstehung des Christenthums gewesen ist. So konnte denselben ebenfalls die Dreieinigkeitslehre der Inder nicht unbekannt gewesen sein, die sich das höchste Wesen in den drei Gestalten Bramah, Wischnu und Schiwa dachten, eben so wenig der Dualismus der Perser in ihrer Zend-Religion, die einen Gott des Lichtes, Ormuzd, und einen Gott der Finsternis, Ahriman, annahmen. Hätte daher Dr. Hoffmann die Hypothese aufgestellt, die Rabbinen des Talmuds hätten an das Kreuz der Brahminen in ihren Kundgebungen darüber gedacht, so hätte dies jedenfalls viel für sich gehabt. Das wäre eine gediegene Antwort gewesen, die nicht unwahrscheinlich geklungen hätte, nicht so leicht zurückgewiesen werden könnte. Aber Dr. Hoffmann geht vornehm über dieses schwerwiegende Argument Dr. Eckers hinweg, verschließt sein Auge davor und ignorirt es. Dadurch wird der Gegner weder eingeschüchtert noch entwaffnet. Er bleibt nach wie vor wolgerüstet auf der Wahlstatt stehen, blickt stolz und siegesmuthig umher, und lacht den Feigling aus, der ihm nicht an den Leib zu rücken wagt. In gleicher Weise verschweigt Dr. Hoffmann, daß in der Abhandlung über Götzendienst, „Aboda sara," im „Schulchan aruch" 148 und 150 der R'ma thatsächlich über das Abnehmen der Kopfbedeckung vor dem Kreuze Gesetze aufstellt, eben so über das Beschenken der Christen zur Auferstehungsfeier am Osterfeste. Die Sache steht einmal im „Schulchan aruch," steht seit Jahrhunderten darin; was ist da zu thun? Hier hilft kein Todtschweigen und kein Abläugnen; man muß sich dazu bekennen, es resignirt hinnehmen oder dagegen kühn und muthig Stellung nehmen. Ein Drittes gibt es nicht! Aber wie läßt sich dieses Schweigen bei Dr. Hoffmann mit den

entschiedenen Behauptung desselben vereinbaren, daß unter „Akum" absolut nur Sternanbeter verstanden seien? Derselbe gibt ferner den gesammten Talmud bloß als Commentar zur Mischnah aus. Trifft das zu? Hat der Talmud nicht selbstständige Zuthaten und viel Eigenes geschaffen wovon sich in der Mischnah gar nichts vorfindet? — Wollte und könnte man dies als stichhältig anerkennen, so würde man leicht noch viel weiter gehen und behaupten können, die Mischnah sei blos als Commentar der Bücher Moses zu beurtheilen, und dann zu dem Schlusse gelangen — das Wort „Akum", wo es sich immer findet, beziehe sich einzig und allein auf die Völkerstämme der Kanaaniter! — So ist alles vage und seicht, was Dr. Hoffmann vorbringt. In der Mischnah, sagte er, kommen hie und da einzelne Daten über Christen vor. Wo wären diese? Er bezeichne sie doch näher. Uns ist wenigstens nicht bekannt, daß über Christen in der Mischnah irgendwo gesprochen wird. So findet sich in dessen Exclamationen noch gar mancherlei Un- und Blödsinn, der ihn dem Kenner gegenüber als einen Mann entpuppt, dem auf dem weiten Gebiete der rabbinischen und talmudischen Forschung selbst die ersten erforderlichen Elemente mangeln. Gleich grundlos ist dessen Behauptung, es seien die Lehren und Satzungen über Priesterhebe und Zehnten antiquirt, und seit der Zerstörung des Tempels und dem Verluste des politischen Bestandes Israels nicht mehr üblich. Weiß es Dr. Hoffmann nicht, oder will er es nicht wissen, daß die sefardischen oder portugiesischen Juden heute noch in Palästina die Priesterhebe absondern und verbrennen, weil kein Priester gegenwärtig die erforderliche Reinheit besitzt um dieselbe genießen zu dürfen? Eben so verhält es sich mit den nach Dr. Hoffmann gleichfalls erloschenen Gesetzen über Polygamie. Diese blüht bei den orientalischen Juden noch immer fort; der Bannspruch, den Rabbenu Gerschom etwa im Jahre 1000 darüber ausgesprochen, blieb und bleibt bei den Portugiesen immer unbeachtet, ja, so es die Staatsgesetze gestatteten, dieselben würden vielleicht auch in Frankreich, London und wo immer in Europa, noch der Vielweiberei huldigen; denn auch den strengen Verboten des R'ma zollen dieselben keinerlei Anerkennung. Der „Schulchan aruch" aber ward keineswegs für die europäischen Juden allein, sondern für sämmtliche Juden des gesammten Erdkreises verfaßt; er mußte daher alle Länder und Staaten berücksichtigen, und die Sitten der syrischen und palästinensischen Juden gleichfalls in Erwägung ziehen! In solcher Weise sind die Waffen,

mit denen Dr. Hoffmann den geharnischten und mit Giftpfeilen ausgerüsteten Dioskuren, Dr. Justus und Ecker, ein Messer ohne Klinge dem das Heft fehlt. Der Gegner bleibt unverwundet, lacht sich in's Fäustchen; der Angreifer aber hat sich lächerlich gemacht.

O, daß unsere Herren Doctoren, die Leiter und Seelenhirten orthodoxer Gemeinden und Schulen, doch immer der schönen Sprüche unserer alten Weisen eingedenkt wären: „Schweigen steht dem Vernünftigen wol an!" — „Weise, seid achtsam auf Euere Worte!" — Aber zu unserem unaussprechlichen Seelenleide, zu unserer Herzenskränkung lassen sie diese Mahnungen außer Acht, können sie ihrer Zunge, ihrer Feder nicht gebieten, ihren Reden nicht Einhalt thun. Sie verkehren die Wahrheit, beugen und verdrehen das Recht, urtheilen falsch und ohne jene nöthige, vorhergegangene Erwägung, Sichtung und Prüfung, und mehren dadurch noch das Unheil und häufen die Schmach.

Und nun wollen wir es denn selbst versuchen, in kurzer und gedrängter Darstellung eine Lösung der aufgestellten Fragen zu finden. Wir sind uns der ungeheuern Verantwortlichkeit, die wir damit übernehmen, wohl bewußt, erkennen und bekennen, daß es sich um Wichtiges handelt, daß die Beantwortung der Probleme ihrem ganzen Umfange nach auch keine leichte Arbeit ist. Dennoch unterziehen wir uns vertrauensvoll und ungebrochenen Muthes derselben. Die Wahrheit allein soll unsere Führerin sein; sie wird uns die Pfade bahnen, die Wege ebnen, die zum glücklichen Ziele leiten. Wir wollen weder blenden noch täuschen, nicht mit leeren Staubwirbeln die Luft erfüllen, sondern offen und männlich unserer allezeit getreuen Führerin, der Wahrheit, in's Auge blicken, ihren Eingebungen kindlich Folge leisten, und mit ihrer Hilfe sehen wir denn zuversichtlich auch dem Siege entgegen.

Wir schicken folgende Punkte voran, die uns als feststehende Axiome gelten:

1) Die Bezeichnungen der nichtjüdischen Völkerstämme mit Ausdrücken wie „Akum," „Goi," „Nochri," „Kuthi," „Eno Jehudi," (Nichtjude) „Obede Kochabim," (Sternanbeter) „Obede Elilim," (Götzendiener) und ähnliche, alle diese wurden aus Censurrücksichten in mancherlei Ausgaben älterer Druckwerke vielfach verändert. Die Herausgeber wollten nach Thunlichkeit die mildeste Bezeichnung finden, setzten bald diese, bald jene hin, so kömmt es, daß die Ausdrücke differiren. In ähnlicher Weise glauben unsere christlichen Mitbrüder der Gegenwart, daß es glimpflicher sei, so sie uns statt Juden — Israeliten oder Hebräer nennen. Ursprünglich galt im Talmud der Terminus „Aboda sara" für jede göttliche Verehrung eines Wesens außer dem einzigen unsichtbaren Schöpfer. Die Verehrer eines solchen wurden geradezu „Obde Aboda sara," Götzendiener genannt. Doch ward diese Bezeichnung nur in solchen Fällen angewendet, wo das Heidenthum dem Judenthum, die Anbetung des Unkörperlichen dem Götzenwesen direct gegenüber gestellt wird, daher ausschließlich in Sachen der Religion und des Glaubens. Wo es sich dagegen nicht um diese handelt, wie im weltlichen Verkehre, bei Arbeit und Erwerb, ward der Heide gewöhnlich nach seiner Nation, Aramäer, Perser, Römer oder überhaupt mit dem Gattungsbegriff „Goi," Volk bezeichnet. Eine Ausnahme von dieser Regel bilden die speziellen Aussprüche über Kuthäer, Samaritaner; ferner wo Bibelstellen erläutert werden, in denen der Ausdruck „Nochri" Fremder vorkommt, was als Gattungsbegriff für jeden Nichtisraeliten gilt.

2) Jede hervorragende Figur, Relief, durfte sie was immer vorstellen, Himmelskörper oder Menschenkinder, und mochte sie auch das Bildnis von Vater oder Mutter sein, war dem Israeliten untersagt. Er durfte sie weder anfertigen noch anfertigen lassen, nicht im Hause haben, nicht herzen, küssen und verehren, weder aus Ehrfurcht, noch aus bloßer Liebe zur darstellenden Kunst. Es blieb solches in jedem Falle strenge verboten. Derartige Kunsterzeugnisse wurden Zelamim, Abbilder genannt. Aber es wurde ausdrücklich hervorgehoben, daß die mosaische Urkunde derartige Abbilder nur zum Zwecke göttlicher Verehrung und Anbetung nicht duldet, zu andern Zwecken jedoch tolerirt und zuläßt. Vor selbstgeschaffenen Gestalten sich niederwerfen, sie anrufen, ihnen Räucherwerk und Opfer weihen, und sie in

solcher Weise zum Gotte erheben, war nach der Behauptung der Rabbinen schon unmittelbar nach der Sündfluth den Söhnen Noas untersagt worden. Abodath Elilim, Götzendienst, Abodath kochabim umasoloth, Sternen- oder Planetenverehrung, Abodah sara, Abgötterei, alle diese Ausdrücke konnten nur auf jene Figuren und Gestalten angewendet werden, die in Wirklichkeit zu Gottheiten gestempelt wurden und als solche Anbetung und Verehrung genoßen. Doch war es dem Nichtjuden keineswegs verboten dergleichen zu thun. Mit unerbittlicher Strenge hingegen wachte das Gesetz darüber, den Sohn Israels von solch abgöttischen Handlungen ferne zu halten. Hier ging die Rigorosität bis zum Extrem sogar. Es wurden die möglichst höchsten Schranken aufgerichtet, die unerklimmbarsten Scheidewände gezogen, und alle Wege dicht verbarrikadirt, um jedes Zusammentreffen von Israeliten und Heiden hierin ja sorgsam im Vorhinein zu verhindern und zu verhüten. Jede Vermischung Israels mit den Völkern sollte hintangehalten werden, man suchte jede Thüre zu versperren und zu verriegeln, durch die der Götzendienst in Israels Mitte etwa Zutritt erringen könnte. Israel sollte die Götzen verabscheuen, darum war auch eine Verspottung, Verlästerung und Verlachung derselben erlaubt, was sonst überall streng verboten war. (Megillah 27.) — Abstrahirte man jedoch den Götzendienst von den Völkern, dann mußte der Sohn Israels nach seinem Gesetze dieselben als Menschenbrüder achten, schätzen und lieben; er durfte keinen schmähen und herabwürdigen, keinen bedrücken, bedrängen und übervortheilen, er mußte sich ehrfurchtsvoll vor dem heidnischen wie vor dem jüdischen Greise erheben, aus Achtung vor den reichen Lebenserfahrungen, die auch jener wie dieser auf seinem langen Lebenswege gesammelt hat (Kiduschin 33.) — Obschon das mosaische Gesetz vom Ausländer, Nochri, eine Geldverzinsung gestattet, ward diese von den Rabbinern dennoch auch den Heiden gegenüber untersagt. (Baba Meziah 61, Makot 24, Sanhedrin 25.) — Mit einem Worte, die moralischen Pflichten kannten keinen Unterschied zwischen Menschen und Menschen; ob Jude, ob Nichtjude, ob was immer für ein Volksstamm — das Gebot der Nächstenliebe umfaßte sie allesammt. — Ja, gar häufig gingen Juden und Heiden Ehebündnisse ein, verschwägerten sich gegenseitig und bildeten Familienbande. So sehen wir durch zahllose Geschlechtsreihen die beiden in Frieden und Eintracht ungestört mitsammen verkehren.

Doch ach, es brachen alsdann düstere Zeiten herein, der Himmel

umflorte sich, schwarze Gewitterwolken stiegen herauf und gräßlich heulten und rasten die Stürme gegen Israel, das klein und schwach an Zahl der unbändigen Wuth der Völkerstämme preisgegeben war. Harter Druck, bodenlose Gewalt, unmenschliche Tyrannei beugten das ohnmächtige Häuflein der Gottesgetreuen nieder. Die Reichen und Begüterten derselben suchten zumeist allezeit ihren Nacken aus dem wuchtig lastenden Joche loszuwinden; sie sagten sich häufig von ihren Brüdern los, zerrissen herz- und gewissenlos die Bande der Glaubens- und Stammes-Verwandtschaft, und zogen in das Lager der Gegner hinüber, wo sie freudig, ja jauchzend oft begrüßt wurden. Ihrem Beispiele folgten auch noch andere nach, das schnitt den Glaubenswächtern in Israel tief und schmerzlich in die Seele, und sorgenschwer und tiefbekümmert blickten diese daher in die Zukunft. Sie zitterten ängstlich und lange für ihr Volk, für ihre Lehre, für ihre heilige Religion. Aber sie zagten und klagten nicht kleinmüthig, blieben nicht unthätig, sondern sannen und dachten vielmehr darüber nach, wie ein weiterer Abfall zu verhüten, Israels Name und Glaube zu retten und zu erhalten wäre. Die scharfblickenden Gesetzeslehrer fanden es sodann für gut, Maßregeln zu treffen, um den Volksgeist nach innen jederzeit durch emsiges Studium und eindringliche Belehrung wach, rege und offen zu erhalten; nach außen hingegen suchten sie, ihr Volk so weit und so viel als möglich von einem allzuinnigem Verkehre mit den Heiden fern zu halten. Geeignete Mittel zu einer derartigen Absonderung fanden sie darin, indem sie mit Nichtjuden zu essen und zu trinken untersagten. Der Weingenuß bei Nichtjuden ward insonders strenge verpönt, denn, damals, wo es noch kein anderes Getränke gab, wollten die Rabbinen das Volk von allen Trinkgelagen und Malen der Heiden ausgeschlossen wissen. Ja, es sollte der Jude auch seinen eigenen Wein mit dem heidnischen Nachbar nicht zusammen trinken, weil zu befürchten war, es könnte dieser den weinselig froh gestimmten Juden verleiten, seinen Göttern zu huldigen, seinen Orgien zu fröhnen, oder was sie am meisten hintanhalten wollten, in eine Verschwägerung mit ihm einzutreten. Zu diesem Behufe ordneten sie an, daß der Wein nicht getrunken werden dürfe, sobald der Finger eines Nichtjuden den Becher berührt hatte. — Aber bei allen derartigen Prohibitivmaßregeln schärften sie es den Juden dennoch zu wiederholtenmalen ein, ja gewissenhaft mit allen andern Religionsbekennern zu verkehren, sie ja nicht zu übervortheilen oder irre zu leiten. Sie

nannten eine solch verwerfliche That ein Chilul Haschem, Entweihung des göttlichen und des israelitischen Namens, was sie als eine der verabscheuungswürdigsten Sünden stigmatisirten. — Aber trotzdem rollte das Rad der Zeit mit Ungestüm vorwärts und führte immer gräßlichere Erscheinungen noch für Juden und Judenthum herbei. Sie wurden beide verfolgt, geknechtet, verhöhnt, geächtet und unterdrückt. Der Jude war schutzl- vor dem Gesetze, man raubte und plünderte ihm sein Hab und Gut; was er mit bitterm Schweiß und sauerm Fleiß für sich und seine theueren Schutzbefohlenen errungen hatte, ward ihm rechtlos und erbarmungslos unter Schimpf, Hohn, Spott und Drohungen unmenschlich genommen. Dazu war er noch von den Regierungen selbst mit unerschwinglichen Steuern und Abgaben belastet, der reinsten Willkühr, dem Muthwillen und dem Uebermuthe des niedersten und rohesten Häschers überliefert, seine Klage blieb unbeachtet, sein Jammergeschrei verhallte an tauben Ohren — er war vogelfrei. — Man glaube ja nicht, daß diese schwarzen, tristen Bilder blos eine Ausgeburt der Phantasie und ein Spiel des Pinsels seien; o nein! auch die kühnsten Schaffenskräfte vermögen derartige Schauerscenen unmöglich zu erzeugen, wie die vielhundertjährige Tragödie der jüdischen Geschichte in vieltausenderlei Schattirungen und Abstufungen in unerreichbarer Grauenhaftigkeit dieselben in Wirklichkeit hervorgerufen hat.

Unter einem derart unsäglichem Drucke mußte selbstverständlich und naturgemäß das hartbelastete Israel gebeugt, gekrümmt, entstellt und verkümmert aussehen. Dumpfsinn und Stumpfsinn bemächtigten sich auch in der That allgemach des Volkes; und da es auf Erden keine Erhörung fand, so richtete es seinen gellenden Notschrei gen Himmel empor. Und konnten die Gesetze, die in jener Zeit entstanden, etwa wohl taubensanft, mildeathmend, liebegirrend sein? — Das wolle man doch bedenken! — Die harten Ausbrüche ohnmächtiger Verzweiflung, wie sie in alten Gebeten und Schriftwerken zu finden sind — wie sind die entstanden? — Wer und was hat sie dem Herzen und der Seele des sonst zur Liebe geneigten Israels erpreßt? Gewiß, dies bedenkend, wird man wohl billiger und gerechter urtheilen müssen!

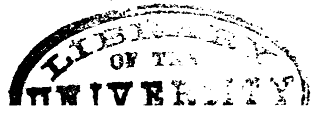
Wir wollen nun diese Schauergemälde finsterer Vergangenheit mit einigen Belegen dokumentiren, um ihre Wahrheit zu erhärten; wir werden ersehen, wie nur die finstern Zeitlagen trübe und finstere Gesetze geschaffen haben, wie selbe dem wahren Geiste des Judenthums

durchaus fern lagen. So lesen wir im Talmud (Baba Kama 113 und im Tosefoth das.): „Als die Zeiten trübe, Israels Söhne in vielen Ländern hin und her gehetzt wurden, die Regierungen immer neue und immer wachsendere Unbill über sie verhängten, sahen sich diese gedrängt, zum Handel ihre Zuflucht zu nehmen, Wuchergeschäfte zu treiben, um die endlosen Steuern entrichten zu können, und häufig mußten sie dabei zur Lüge, List und Verschlagenheit greifen.“ Ferner (Bab. meziah 28, Bab. Kam. 117): „Als sie sahen, daß man ihnen ihr verlorenes Gut nicht zurück erstattete, daß man es dem Fiskus gehörig erklärte, da übten sie Reciprocität und stellten das Gesetz auf: Es brauche der Jude ebenfalls dem Nochri, (Fremden) das Gefundene nicht zurückzugeben.“ Ferner (Bab. Kam. 38 und im Tosef. das.): „Sie erkannten, daß man ohne Protection im römischen Reiche nichts durchsetzen, keine Klage gegen einen Römer führen und den erlittenen Schaden nie gut machen könne und es wurden auch gegen die Römer ähnliche Gesetze erlassen und gesagt, daß man ihnen gegenüber auf Treue und Redlichkeit nicht strenge zu achten brauche.“ — Ferner (Nedarim 62): „Als sich die Juden von Steuerlasten härter und schwerer als die andern Bewohner bedrückt sahen, ersannen sie allerlei Umwege und Ausflüchte, um den ungebührlichen Steuerdruck zu umgehen.“ — Ferner (Aboda sara 28): „Als sie wahrnahmen, daß sie es einzig und allein mittelst Bestechung und reicher Geschenke nur vermochten, die Behörden für sich zu gewinnen, und quälenden Vexationen zu entgehen, oder falsche Anklagen und Beschuldigungen gegen sich zu entkräften, da waren sie bestrebt, an Geld und Gut nur viel zu erjagen, weil sie sich blos durch Reichthum ihre Ruhe zu sichern vermochten.“ — Ferner (Kiduschin 41 im Tosef. das.): „Als sie sich ihres Lebens und Besitzes nirgends sicher fühlten, begannen sie ihre Söhne und Töchter frühzeitig, kaum erwachsen noch, zu verheiraten.“ — (Wir verweisen noch auf das Buch „Aßifath Chachamim“ Seite 79.) — In solcher Weise vollzog sich die Degenerirung des einst glorreichen, alten Israelstammes. Wer und was hat aber diese hervorgerufen? Wer trägt die Schuld hievon?

3. Wir sind nun in unserer historischen Umschau mit raschen Schritten bei jenem Zeitpunkte angelangt, in dem das Christenthum seine ersten Schwingen zum mächtigen Fluge durch die Welt zu entfalten begann. Nichtjuden, die sich damals demselben angeschlossen, waren in jenen Tagen nur vereinzelt noch, sie wurden von den jüdi-

schen Gesetzlehrern kaum beachtet, und von den andern Landeskindern der herrschenden Nation nicht unterschieden. Es geschah dies aus mehrfachen Gründen. 1) War das junge Christenthum im Flügelkleide den Rabbinen noch eine terra incognita. Sie kannten sein Wollen und Wesen entweder gar nicht oder bloß aus dunklen Gerüchten. Woher sollten sie auch darüber eine eingehende Belehrung schöpfen? Die evangelischen Bücher waren noch nicht geschrieben oder mindestens noch nicht verbreitet. Ja, wenn wir selbst die Behauptung Einzelner als wahr annehmen, daß dieselben zur Zeit des Mischnahabschlusses, um 180 n. Chr., schon bestanden haben, so konnten die Rabbinen dieselben dennoch nicht gelesen haben, weil sie in der griechischen Sprache abgefaßt waren, die von Zehntausenden kaum Einer verstand. Dazu war diese Sprache noch von den Sadducäern her in Israels Mitte verpönt und mit dem Anathema belastet. So konnten die geistigen Führer Israels aus den Evangelien das Christenthum keineswegs kennen lernen. Und aus den im Volksmunde umlaufenden Sagen und Erzählungen konnten sie doch gleichfalls nichts Erkleckliches entnehmen. 2) Hatten jene Heiden, aus denen sich in der Folge die großen Massen der Anhänger des Christenthums rekrutirten, doch mit der Annahme dieses neuen Religionsbekenntnisses ihre bisherigen Sitten und Bräuche und ihre Lebensweise nicht sofort aufgegeben und umgestaltet! In gewohnter Weise verehrten sie noch immer ihre Idole und Statuen fort. Wenn sie statt der frühern Gottheiten nun andere Persönlichkeiten bildlich darstellten, den Stifter der neuen Lehre, die Heiligen und Apostel derselben, die sie nun in ihren Andachtsstätten aufstellten, verehrten, und wenn sie daselbst denselben duftendes Räucherwerk in dichten Wolkenqualmen emporsteigen ließen — woher sollten denn die strenggläubigen jüdischen Bannerträger der Einheitsreligion von dieser Veränderung etwas wissen? Dürfen und können wir denselben zumuthen, daß sie die Bethäuser dieser christlichen Bekenner je betreten haben? Wie und worin hätten sie daher den einstigen Heiden vom nunmehrigen Christen unterscheiden können? — 3) Die zum Christenthume übergetretenen Heiden waren mit der Annahme des neuen Bekenntnisses in der Regel die erbittertsten und unversöhnlichsten Feinde der Juden geworden; sie haßten sie noch weit intensiver als alle andern Völkerstämme, seitdem sie in den Bund der Liebe eingetreten waren. Geschah dies aus Eifer für ihren nunmehrigen Messias, oder weil sie von der herrschenden Staatsgewalt ebenfalls als Juden betrachtet und als solche verfolgt und geschmäht wurden, oder waren es die Judenchristen,

die sie gegen ihre Stammesbrüder und ehemaligen Religionsgenossen hetzten und ihnen das fressende Schlangengift des Hasses gegen die rabbinisch gesinnten Juden in's Herz impften; ob diese Gründe einzeln oder ob alle gemeinsam wirksam waren — das Ergebnis blieb das gleiche; das Resultat war: sie wurden die grimmigsten Gegner der Söhne Israels. Was konnten unter solchen Verhältnissen die Lehrer und Führer Israels wol anderes, besseres thun, als die Heiden-Christen nach wie vor als Heiden zu betrachten? Waren diese denn durch das angenommene neue Bekenntnis edler, besser, zartfühlender, liebevoller, versöhnlicher, humaner gegen Juden und Judenthum geworden? Just das Gegentheil war der Fall; das mußten sie, die Führer und das Volk mit ihnen gar arg verspüren! Diese traurige Erfahrung machten Israels Gesetzlehrer und Volk bei den Heiden-Christen. Sehen wir nun, ob es bei den Juden-Christen besser gewesen! Diese waren in nicht geringer Zahl vorhanden; sie bildeten den Grundstock des emporstrebenden Christenthums. Sie galten anfangs als eine speziell jüdische Secte, ehe sie sich mit heidnischen Elementen amalgamirt hatten. Wie aber sollten sich die religiösen Häupter des jüdischen Volkes ihnen gegenüber verhalten? Man erwäge doch klar, besonnen, billig und gerecht! Durften und konnten sie dem Umsichgreifen des Schisma ruhig zusehen, oder etwa gar mit den Schismatikern liebäugeln und in trauter Innigkeit verkehren? Der Grund- und Eckstein der jüdischen Lehre, der undurchnagbare Pfeiler derselben, ist doch unbestritten der Glaube an einen einigen und einzigen Gott, dem man kein anderes Wesen anreihen und beigesellen darf. Dieses ist der unbeugsame Riegel, der das gesammte Religionsgebäude von einer Ecke zur andern durchzieht, dasselbe festigt und zusammenhält. Eine zweite gleichfalls unerschütterliche Glaubenslehre war ferner die, daß die durch Moses geoffenbarte Gotteslehre nie verändert, nie umformt oder gar jemals aufgehoben werden kann. Das neue Bekenntnis des Christenthums aber untergrub diese beiden Postulate des Judenthums, drohte sie zu erschüttern oder gar zu stürzen, indem es die Dreieinigkeitslehre und die Evangelien dem Einheitsglauben und der Thora Moses gegenüberstellte. Mußte ein derartig Gebahren die treuen und gottergebenen Wächter des Judenthums nicht verbittern? Wäre es verzeihlich gewesen, so sie dabei ruhig und kaltblütig geblieben wären? Sollten sie etwa das Schisma billigen, gestatten, da sie nach ihrer Ueberzeugung es doch strenge verpönen und hintanhalten mußten?



Wer dies ohne Voreingenommenheit, mit ruhig denkender Vernunft erwägt, wird zugestehen müssen, daß sie unmöglich anders zu handeln vermochten, als sie verfuhren. Die Juden-Christen galten ihnen als Ketzer und Abtrünnige, die sie mit den keineswegs ehrenhaften Namen „Minim," „Apikorsim" stigmatisirten, die ihnen noch gefährlicher als die Heiden dünkten. Dem entsprechend waren auch alle die strengen Gesetze, die sie um jene Zeit gegen dieselben erließen. Und wer würde wohl anders gehandelt haben?

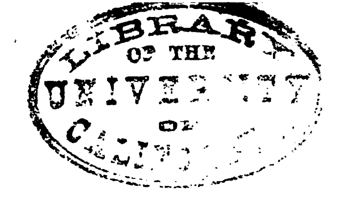
4) O daß sich die Schulthätigkeit und die Talmudlehre des uralten Judenthums in ihren ursprünglichen Geleisen fort erhalten und fortentwickelt hätte, wahrlich es stünde um vieles anders und besser um die Söhne Israels. Es darf durchaus nicht angezweifelt werden, daß sich im Laufe der Zeit die Anschauungen über das Christenthum geläutert und geklärt hätten, daß die Führer und Lehrer der Religion allmählich den Geist und den intensiven Gehalt desselben eingehender aufgefaßt, und dasselbe leidenschaftslos, nüchterner, daher besonnener und milder beurtheilt hätten. Sie würden so gefunden haben, daß es von Abgötterei und Götzendienst weitab entfernt liege, daß seine Bekenner gleich uns nur einen Gott verehren, und bloß darin abweichen, daß sie Gott dem Vater, den Gottsohn und den heiligen Geist anreihen und diese Dreiheit als Einheit im Geiste verehren. Eine derartige Annahme war mit Ausnahme der Israeliten keinem andern Volke der Erde untersagt. Gewiß und zuversichtlich wäre man auch dann bei dieser bessern Erkenntnis nicht stehen geblieben: man hätte die gewonnene Theorie im Leben praktisch verwerthet, und die Bekenner des Christenthums gesetzlich als völlig gleiche Brüder Israels anerkannt. Es wären sodann die Scheidewände sämmtlich niedergerissen, die Klüfte leicht ausgefüllt und überbrückt worden, und nur in den Cultusformen, in den Andachtsstätten beider Bekenntnisse bestünde dann allein die Divergenz, der einzige Unterschied! Aber zum Schmerze Israels, zu seinem namenlosen Unglücke liegt das Feld der Talmudforschung seit Langem schon brach und ungepflegt, dieses Feld, das so reichen Gewinn, so ergiebigen Ertrag, so segensreiche und köstliche Ernten und so schmackhafte Früchte ehedem brachte. Das Verständnis des unschätzbaren Werthes des Talmuds schwindet leider immer mehr, und selten weiß heute noch jemand denselben nach Gebühr zu würdigen. Wollt Ihr wissen, was der Talmud einst für Israel gewesen und was er noch sein könnte und sein sollte? — Wolan, wir wollen versuchen,

ein schwaches Bild von demselben zu entwerfen: Der Talmud ist das Element des rastlos flutenden und wogenden Lebens, wo über Alles und Jedes nach Klarheit und Gründlichkeit gestrebt wird. Bei jeder Behauptung forscht der Talmud nach der Ursache und fragt: Woher das? — Wie läßt sich das beweisen? — Blinden Glauben kennt er nicht, fordert er nicht, ebensowenig kennt er eine unfehlbare Autorität. — Er scheut sich nicht, Verse der Bibel zu emendiren und Stellen der Mischnah zu corrigiren. Er verbessert die Lesart der erstern und weist in der letztern die Mängel und Lücken nach. Er hat den Muth der freien, selbstständigen Meinung, behauptet sogar von den Büchern der Propheten und Hagiographen der Bibel, sie seien nur ob der Sündhaftigkeit Israels entstanden. (Nedarim 22.) — Erforderten die Verhältnisse der anders gewordenen Zeitlagen irgend welche gesetzliche Umstaltungen, die Schaffung neuer, zeitgemäßer Gesetze oder Verbesserungen auf welchen Gebieten immer — so hat es der Talmud wohl verstanden, jedes Hinderniß geschickt aus dem Wege zu räumen, die religionsgesetzlichen Bestimmungen den Zeiterfordernissen anzupassen. Er entwurzelte das Unschöne und setzte das Schöne an dessen Stelle; er vertauschte das Unzweckmäßige mit dem Zweckdienlichen, schonte auch des Guten um des Bessern willen nicht. — Wie sehr die freie Forschung im Talmud in Ehren und Ansehen stand, dies bekunden auch seine zahlreichen Hyperbeln und Mythen. Gott, der Höchstheilige, wurde daselbst als ein rastlos denkender und sinnender Geist aufgefaßt. Er läßt ihn dieses gutheißen, jenes verwerfen. (Sukkah 54.) Er läßt ihn zu den nach Wahrheit ringenden, geistigen Kämpfern auf Erden sprechen: Meine Söhne, ihr habet mich bezwungen! (Bab. mez. 59.) Er läßt ihn in den Lehrstätten über schwierige Probleme und deren Lösung anfragen (das. 86) und läßt ihn bekennen, daß der vollkommene und erleuchtete Fromme ihn beherrsche und öfters sogar seine bereits gefaßten Beschlüsse vereitle (Moed katan 16), zuweilen aber auch ihn veranlasse, dasjenige auszuführen, was der Gerechte auf Erden bestimmt und beschließt.*)

*) Der Grand-Rabbi de Paris stellte in der Synagoge daselbst in einer seiner Predigten folgende zutreffende Parallele zwischen Judentum und Christentum auf: Das Judentum reiht die Menschenwürde der Gotteswürde an, ohne dabei den Menschen über Gebühr zu verhimmeln. Das Christentum dagegen läßt Gott zum Menschen niedersteigen und deshalb verleiht es dem Unsichtbaren leibliche Formen und sinnliche Gestaltung. Ersteres zieht den Menschen zu Gott empor, letzteres den Himmlischen zum Menschen herab.

Der gleiche Hauch durchweht auch die folgende talmudische Angabe: Die Festtage werden erst dann im himmlischen Rathe als heilig erklärt, nachdem sie von den gelehrten Synhedrialgliedern auf Erden die höhere Weihe erhalten haben. (Sanhedrin.) — Der Talmud unterzieht die Thaten von Vätern und Söhnen einer eingehenden Kritik und achtet dabei kein Ansehen einer Person; denn die Gedankenfreiheit ist sein Fundament, gilt ihm als der kostbarste Schatz der Welt. — Im Talmud kann man den kühnsten und verwegensten Aeußerungen begegnen und keiner wird trotzdem darob verketzert und gebannt. Wie oft man auch in der Tora die Stelle findet: „Es ließ sich der Ewige herab." „Es stieg Moses zu Gott hinan" — that dennoch R. Jose den vielsagenden Ausspruch: „Es hat sich weder die Gottesmajestät je zur Erde herabgelassen, noch sind Moses und Eliah je zur Himmelshöhe emporgestiegen." (Sukkah 5.) Der freidenkende Mann faßte eben nüchtern und vernünftig dergleichen Redensarten als poetische Ausdrücke und Redeblumen auf, die nicht wörtlich und nicht ernst genommen werden dürfen. — R. Hillel II. spricht den Israeliten die Messiashoffnung ab, erklärt die einstige Erlösung als Mythe und Trugbild, indem er sagt: „Es wird für Israel nie ein Messias erscheinen". Welche Strafe wird aber dem Manne für eine derartige Horribilität? Legte man ihn auf den flammenden Pfuhl? Sprach man das Anathema über ihn aus? Ward er als Ketzer und Abtrünniger hinausgestoßen aus der Gemeinschaft? Nichts von allem dem! R. Hillel II. blieb fort als Patriarch, Naßi, im Ansehen und Amte nach wie vor, seine Meinungsgegner sagten bloß: „Möge ihm der Weltenherr dieses Wort verzeihen!" — Wo in aller Welt waltete noch eine derartige beispiellose Freiheit, Milde und Toleranz, wie wir dieselben im Talmud finden? — Und dieser lebenssprudelnde Quell mit seiner labenden und verjüngenden Frische ist ach versiegt! — Der Baum des Talmuds ist verdorrt, seine Aeste und Zweige sind vertrocknet, seine Blätter welk und keine Früchte sind mehr von ihm zu hoffen! — Und mit dem Talmud ward auch das rege, schaffende Geistesleben in Israel eingesargt, da erst hörte Israel auf ein selbstständig freies Denkervolk zu sein, es sank zum willenlosen Sklaven herab, es mußte blind den Geboten der tyrannischen Gewalthaber folgen, die es seitdem bis auf unsere Zeit beherrschen.

Wie das gekommen ist? Dies ist bald erzählt: Gegen das Jahr



520 war Rabbi Jose, der letzte Amora, Talmudschöpfer, den Weg alles Fleisches gegangen und auch das spärliche Häuflein der matten Nachzügler, der sogenannten Sabuwäer, hatte sein kurzes Dasein rasch ausgehaucht. Babyloniens Akademien waren geschlossen, die Lehrthätigkeit feierte, um so heftiger aber erklirrten die Waffen in den persischen Verfolgungskriegen, und wo diese tönen, schweigt das Gesetz und die Gesetzgebung, sagte ein römisches Sprichwort. — Aber noch im letzten Jahrzehnt des VI. Jahrhunderts, ehe dies völlig zur Neige ging, öffneten die lange geschlossenen Lehrstätten in Pumbaditha, Sura und Nehardea ihre Pforten wieder, die verödeten Hallen füllten sich abermals mit Wissensdurstigen und Lernbegierigen und es schien, als ob nach einem halbhundertjährigen Winterschlafe ein neuer Frühling hereinbrechen, das Geistesleben in Israel wieder neue Knospen ansetzen, frische Blüten treiben und edle Früchte zur Reife bringen werde. Die Häupter der Schulen führten den glänzenden Titel „Gaon", Excellenz; das Zeitalter dieser „Geonim" währte länger als drei Jahrhunderte ohne Unterbrechung fort.

Aber mit dem neuen Namen wär zugleich ein neuer, fremder Geist in die Schulen mit hineingezogen. Der alte Freimuth fehlte darin, der kühne Gedankenschwung war eingedämmt und gehemmt, und das freie Wort durfte den Lippen nicht mehr ungestraft entfahren. Die ersten Würdenträger der Gaonim walteten, gleich andern Staatswürdenträgern, mit autokratisch-dictatorischer Machtvollkommenheit. Ihr Wille war Gesetz, ihre Ansicht mußte entscheiden, ihr Urtheil gab den Ausschlag und ihr Gebot mußte immer zur Geltung kommen. Sie waren die *unfehlbaren* Piusse jener Zeit. Wo sie gestatteten oder untersagten, was sie für rein oder unrein erkannten — darüber mußte jede Gegenmeinung verstummen, jeder Widerspruch vermieden, durfte nach Beweisen und Gründen nicht gefragt werden; das mußte als Norm und Gesetz bestehen und gelten, als ob es Moses gelehrt hätte nach der Offenbarung, der er von Gott gewürdigt ward. Zur Illustration der Lehrweise in den Akademien der Geonim setzen wir die Worte des vorletzten Gaon, R. Scherira, gest. 1000, hierher. Derselbe sagte: „Die Aussprüche und Meinungen der Geonim sind den Worten gleich zu achten, die Gott dem Moses befohlen hat. Wo sie gebieten, daß es so zu geschehen habe, auch wenn sie die Gründe dafür schuldig bleiben, ist man ihnen Gehorsam schuldig. Ihnen widerstreiten heißt dem Ewigen und seiner Lehre widerstreiten!" (Siehe die Responsen

des Alaschker 54; Rodkinssohn Tefillah L'Mosch. 27.) — Was Wunder daher, wenn unter einer derartigen Geisteskuechtung, die sonst scharfen, glänzenden und blitzenden Waffen allmählich rosteten und ihre Schneidigkeit und Schärfe einbüßten; wenn die kräftigen Schwungfedern erlahmten und des Fluges verlernend, nimmer sich in die hohe Luftregion zu erheben im Stande waren? — Israel, das Denkervolk, lebte nicht mehr; es hatte die Beschlüsse vom hohen Thronsitze des stolzen Gaon herab anzuhören, anzunehmen, zu verstummen und sich zu fügen. — In solcher Weise war mit dem Aussterben der Amoräer, mit der Schließung der talmudischen Arena und mit dem Abschlusse des Talmuds eine arge Zeit der Geistesumnachtung über Israel hereingebrochen.

Aber noch wäre das Uebel erträglich gewesen, so wenigstens die Machtherrschaft der Geonim forterhalten geblieben wäre. Man hätte sich doch der Hoffnung hingeben dürfen, daß von diesen geistigen Tonangebern, von diesen Trägern der religiösen Wissenschaft ihrer Zeit, die jedesmaligen neuen Erscheinungen und der Wechsel in den politischen und socialen Verhältnissen gebührend erfaßt und daß sie denselben entsprechend auch die jüdischen Gesetze jederzeit modificirt hätten. Allein zu unserem Seelenschmerze starb mit dem letzten Gaon, R. Haj 1038 zugleich das Gaonat für immer ab, die Institution erlosch und Israel blieb seitdem bis zum heutigen Tage führerlos und verwaist. Der vollendete und unter Siegeln verschlossene Talmud wurde in den Schulchan Aruch umgewandelt. In diesem Gräberfelde liegt er seitdem durch drei Jahrhunderte schon todt, starr und regungslos als Mumie. Denn was anderes ist der festgefrorene und todesstarre Schulchan Aruch als ein Leichenfeld, auf dem die Grabsteine die Namen der hier eingesargten Schlafenden verkünden? — Da stehen in fetten Lettern die Worte: Erlaubt, Verboten, Gestattet, Untersagt, Brauchbar, Unbrauchbar, So zu verfahren, Unabänderlich u. dgl. Ist dies nicht der Leichenhof des Talmuds mit seinen Grabdenkmälern? — Ruht hier im Schoße vergraben nicht Israels Geist und Geistesleben, das durch achthundert Jahre im Talmud kräftig pulsirte, frisch, wach, rege, machtvoll wirkte und strebte, das furchtlos eingriff in das volle Menschengetriebe und dem Umschwunge der jedesmaligen Verhältnisse Rechnung zu tragen verstand? — Seitdem der „Schulchan aruch“ die Lebensblüthen des Talmuds geknickt, gebrochen und hingemordet hat, verblutete auch das Herz des jüdischen Volkes. Es schlägt nicht mehr froh und freudig, es ist schlaff, matt und schwach, es haucht

allmählich, wie in einer lange anhaltenden Agonie, sein geistig Dasein aus und die Hoffnung des Wiederauflebens und einer Maienzeit der Verjüngung erstirbt mit jedem Tage mehr. Die Leichensteine des Schulchan Aruch sind die modernen Abgötter und Götzenbilder der Rabbinen geworden. Diese Idole beten sie an, diese verehren sie als göttlich, vor denselben beugen und bücken sie sich tief. Darum ist der Jude dem Völkerspotte anheimgefallen, der Verlästerung, dem Hohne, dem Schimpfe und der Schmach an allen Orten, zu allen Zeiten überliefert, darum ist sein erhabener Glaube, seine ehrfurchtgebietende Religion, seine heilige Lehre bei all ihrem veredelnden und sittlichen Gehalte verlästert und entwürdigt und es gebricht der Helfer, wie die Hilfe. „Ach, wie sind die Helden gefallen!" —

Was sind wir denn noch, was ist unser Leben? Wohin sich das Auge wendet, erblickt es Moder und Fäulniß, Schreckgestalten und gespensterartige Wesen! Hier zerstört das blinde Gebahren der Orthodoxie, dem jeder Plunder heilige Religion ist; dort schalten nach Willkühr die Liberalen, denen das Allerheiligste in der Religion leerer Plunder ist, und zwischen beiden erhebt sich das Schlangenhaupt des Antisemitismus und fletscht seine giftgeschwollenen Zähne nach beiden Richtungen drohend hin! —

Die guten Orthodoxen, die gute Juden zu sein vermeinen, ach, was wissen sie von Judenthum, von Lehre und Gesetz, von der Bedeutung und dem Wesen derselben? — Ihr Glaube ist Aberglaube, ihr Wahn Irrwahn, ihr Wollen und Streben Verblendung und Selbsttäuschung nur! O daß sie weise wären, daß sie den Geist der Gotteslehre verstehen und erfassen könnten, sie würden erkennen und klar einsehen, daß die mosaische Lehre *nie orthodox gewesen*, es gar nie zu sein vermochte. Denn, Ziel und Zweck der Thora waren einzig und allein das Leben Israels menschenwürdig zu gestalten, zu veredeln, zu verbessern; dem Volke Israel die irdische Befriedigung zu ermöglichen und es von den Lasterthaten der heidnischen Völker ferne zu halten war das Resultat aller mosaischen Satzungen und Gebote. „Thut nicht, wie in Aegypten geschieht!" — „Thut nicht, was die Kanaaniten thun!" — „Ahmet auch euern Urvätern nicht nach!" — Solche Worte rief Moses seinem Volke zu. Er gebietet für die Folgezeiten, daß man zu dem jeweiligen Richter, Lehrer und Führer gehen, bei ihm anfragen und immer so handeln solle, wie dieser lehre und anordne. — Ist eine derartige Lehre orthodox, starr

fest, unbeugsam? Thut doch euere Augen auf und seht euch um, ihr Brüder! Wie anders war es doch sonst im alten Israel? — Unsere geistesstarken, denkgeübten Gesetzlehrer des Talmuds fußten in ihren Forschungen, Erwägungen, Ansichten und Meinungen unverrückt auf dem Fundamente der Thora. Es gab kein Gesetz, das sie nicht aus dem Wort- und Schriftlaute der Lehre Mosis ableiteten und folgerten. „Sollten wir je etwas anordnen, was in der Gotteslehre nicht angedeutet wäre?" riefen die Schöpfer des Talmuds wiederholt aus. Und dennoch bequemten sie ihre Erlässe und Gebote den jedesmaligen Orts- und Zeitverhältnissen an, umformten und ummodelten dieselben, wie es die jedesmalige Nothwendigkeit der momentanen Lage dringend erforderte. Wo wäre mehr Freisinn und Freimüthigkeit vorhanden, als im Talmud? — Höret doch! — R. Elieser den man doch der Große nannte, stellte eine Behauptung auf, R. Josua aber scheut sich dennoch nicht, deren Richtigkeit zu bestreiten. Zu Gunsten des erstern spricht eine Himmelsstimme, ein sogenanntes Bath-kol, es wird dem R. Josua vom Himmel herab, gleichsam ihn verweisend, zugerufen: „Wie wagst du es doch, der Ansicht eines Mannes, wie R. Elieser, entgegenzutreten, dessen Aussprüche an allen Orten maßgebend und rechtsgiltig sind?" — Aber R. Josua bleibt trotzdem uneingeschüchtert; er stellt sich kühn auf die Füße und ruft: „Die Lehre ist im Himmel nicht! Sie ist dem Menschen und seiner Vernunft übermittelt worden; der Himmel hat sich in unsern Disput nicht einzumischen, das Bath-kol beachten wir nicht!" (Bab. Mez. 59.) — Und R. Josua behauptete sein Recht, die Majorität sprach sich für seine Ansicht aus, obschon sein Gegner „der Große" war. Ja noch mehr! Als sich der überwundene R. Elieser dem Majoritätsbeschlusse nicht fügen wollte, wurde er ungeachtet seines Ansehens in den Bann gelegt. Einer derartig, fast unglaublichen Freiheit hatte sich die Erforschung der Gotteslehre, ihre Deutung, Auslegung und Einführung ins praktische Leben einstmals zu erfreuen. Woher kommen da in unserer Zeit denn die Orthodoxen zu einer derartig völlig neuen, starren, orthodoxen Lehre? Wahrlich! Das ist Entartung, Degenerirung, Auswuchs, ein verderbensprießendes Gift im reichen Fruchtgefilde des Judenthums, entstanden auf dem Brachfelde der Ignoranz, aus der völligen Unkenntniß der jüdischen Wissenschaft. Das Unkraut der Orthodoxie konnte nur darum entsprießen, wuchern und gedeihen, weil die Orthodoxen der religiösen Unwissenheit völlig anheimfielen.

Aber auch die Männer des Fortschritts unter uns, die mit dem Liberalismus liebäugeln, sind in dem gleichen Fehler versunken. Religiöse Unwissenheit grassirt eben so gräßlich und gleich verwerflich auch in ihrer Mitte. Die Orthodoxie mit ihrer Exaltation, Intoleranz und ihrem Fanatismus macht den ästhetisch gebildeten Israelssöhnen in begreiflicher Weise das Judenthum widrig; sie blicken scheel und scheu das sinnlose, hirnverbrannte Lehren, Thun und Treiben derselben an und wenden sich davon unwillig ab; das Bessere, Edlere, Erhebende jedoch, das geistig Erfrischende und Veredelnde, das an deren Stelle anzupflanzen wäre, wissen und kennen sie selber nicht, suchen sie vergebens, weil auch sie aller religiösen Bildung bar sind. So lebt denn jeder derselben nach seinem jeweiligen Belieben, Gutdünken und Ermessen und das Judenthum verkümmert dadurch aus Mangel an Wartung und Pflege.

Dabei wühlen und schüren die unversöhnlichen Judenhasser mit ihrer leidenschaftlichen, unaufhaltsamen Wuth, treten unsere Lehre mit Füßen, zerren sie schamlos mit schmutzigen Händen in den Koth, obschon dieselbe anderseits auch von christlichen Denkern und Wissenspflegern vielfach gewürdigt, ungemein geschätzt und hochgehalten wird. In solcher Weise ist Israel tief herabgekommen, in solcher Art gerieth es in eine derart schmähliche Lage in gegenwärtiger Zeit.

5) Das Bild, das wir von unserem Volke und dem Judenthume der Gegenwart entworfen, ist wol schwarz in Schwarz gemalt, sehr triste und wenig tröstlich, aber leider genau zutreffend und völlig wahrheitsgetreu. Unser heutiges Israel ist im Innern gespalten, zerklüftet und zerrissen, von außen angefeindet und angegeifert, und nur eine Synode auserlesener Männer aus allen Richtungen und Schattirungen vermöchte unserer Meinung nach Heilung und Genesung wieder allmählich herbeizuführen. Wir wünschen vom Herzen, daß Israel wieder gesunde und darum und bloß darum haben wir die Wunden bloßgelegt, offen und rückhaltlos dargestellt vor Freund und Feind. Wenn aber unsere Gegner etwa glauben sollten, daß wir darum mit ihnen Chorus machen, ihnen beistimmen, ihre lieblosen Anschuldigungen und Verdächtigungen zugestehen — so irren sie darin trotzdem sehr und gewaltig. Wir geben vielmehr unumwunden die Erklärung ab, daß ihre Anklagen völlig ungerechtfertigt sind, daß in allen ihren Behauptungen und Insinuationen auch kein einziges, noch so schwaches Fünklein von Wahrheit zu finden ist. Wenn sie überfließend von Frömmigkeit mit scheinheilig verdrehten Augen, unter allerlei salbungs-

vollen Tiraden der Welt aufdisputiren, dabei Berge scheinbarer Gelehrsamkeit über einander thürmen, um zu beweisen, daß der Christ beim Juden geringe geachtet sei, daß dieser jenen für niederer halte als seinen jüdischen Mitbruder, so ist das kein Irrthum, sondern eine geradezu abscheuliche Lüge! — Ganz das Gegentheil ist wahr. Der Jude hält nämlich seinen christlichen Mitmenschen hoch, sehr hoch, ja sogar zu hoch, viel höher als sich selbst und das ist auch eines der Cardinalgebrechen des modernen jüdischen Volkes. Denn in seiner Anerkennung, in seiner Achtung und Ueberschätzung des Christen sinkt er diesem gegenüber nicht selten bis zur Schwächung und Erniedrigung seiner selbst herab und was er diesem bis zum Extrem bietet, entzieht er sich und seinem eigenen Stamme, und das ist kläglich. Der Jude der Gegenwart macht sich sogar oft zum Affen, ahmt allen christlichen religiösen Bräuchen nach, obschon sie oft seinen jüdischen Satzungen schnurstraks zuwiderlaufen. Wir wollen hierüber ein klarsprechendes Beispiel anführen: Es sollen die Juden im Decembermonate das Chanukafest durch Lichteranzünden feiern, um das Andenken der von den Makkabäerhelden einst blutig wiedererrungenen politischen und religiösen Freiheit ihres Volkes zu verewigen. Thun sie dies? — Nein, nur selten geschieht dies noch, die Familien sind zu zählen, in deren Mitte noch des Makkabäerfestes gedacht wird, — aber den Weihnachtsbaum aufzustellen und zu illuminiren, daran werden sie keineswegs vergessen. Und was hat der 24. December den Juden geschichtlich gebracht? Nichts, als Schmach und Schande! An diesem Tage wurden nämlich alljährlich ihre Väter vom Papste zu Rom mit Backenschlägen und Fußtritten tractirt. Dafür feiert nun der Jude heute diesen Tag der einstigen Schmähung und illuminirt den Weihnachtsbaum. In solcher Weise verliert der Jude allmählich sein jüdisches Gefühl und seine Selbstachtung. Geht das so fort, wurzelt sich diese Sitte oder besser Unsitte innerhalb der Schichten des Judenthums immer tiefer ein, so wird man wol auch einstmals für diesen neuen Brauch noch eine Gebetformel ersinnen, Hymnen dafür abfassen und gelehrte Forscher werden in späten Tagen mit Fleiß und Schweiß nach der Entstehungsursache dieses altjüdischen Brauches grübeln, allerlei Hypothesen aufstellen um herauszufinden, woher es denn komme, daß am 24. December ein Weihnachtsbaum illuminirt wird.

Doch über derartige Ausgeburten wird noch an andern Orten die Rede sein. Unsere Aufgabe in gegenwärtiger Schrift ist einzig

und allein, die sträflichen Insinuationen eines Justus, Rohlings und Eckers mit triftigen, schlagenden Beweisen zu widerlegen und zurückzuweisen. Vielleicht gelangen diese Triumviren und ihre Consorten, ob der Unwiderlegbarkeit unserer Gründe denn doch zur bessern Ueberzeugung und sehen ihr Verschulden ein, schämen sich dessen, lassen weiter von einem derartigen sinnlosen Gebahren ab und erwirken durch Reue und Umkehr, Vergebung und Verzeihung wieder für ihr frevelndes, unwürdiges, böswilliges und verleumderisches Verfahren gegen das schuldlose, hochachtbare Judenthum.

Wir legen vor allem das offene Geständniß ab und stimmen den Doctoren Justus und Ecker zu, daß zu unserem Seelenleide der „Schulchan aruch" in der That gesetzliche Autorität erlangt hat. Wir bekennen ebenso unumwunden, daß der „Schulchan aruch" die Quelle bildet, aus der noch heute der patriarchalisch lebende Jude seine Regulative und Normen zur Befriedigung seines jüdischen Gewissens schöpft, nach denen er seine religiösen Satzungen übt und erfüllt, daß in gleicher Weise auch der Mann des Fortschritts aus dem „Schulchan aruch" seine Belehrung über das Wenige zieht, woran er seiner Anschauung nach noch festhält, was er noch nicht völlig über Bord geworfen hat. Der „Schulchan aruch" ist bis nun weder als antiquirt erklärt und aufgehoben worden, noch ist ein Anderes und Besseres bisher an dessen Stelle getreten. — Wir bekennen ferner offen und freimüthig, daß die Bezeichnungen Akum, Goi u. s. w., wo sie immer vorkommen, den Begriff „Nichtjuden" repräsentiren. — Aber trotz alldem sind sämmtliche Anschuldigungen und Anwürfe jener genannten Männer völlig haltlos und wahrheitswidrig. Eine Lüge ist's, daß der „Schulchan aruch" den Nichtjuden verachten und herabwürdigen will; eine Lüge ist's, daß der Jude, und sei es der orthodoxeste auch, dem „Schulchan aruch" darin Folge leistet, daß er den „Nichtjuden" geringschätzt, übervortheilt oder sonst lieblos und ungebührlich gegen ihn verfährt. Denn in allen Dingen, die den Verkehr und Umgang des Juden dem Nichtjuden, ja selbst seinem Glaubensbruder gegenüber betreffen, hat der „Schulchan aruch" längst schon alle gesetzliche Kraft und Autorität von selbst verloren, wird er von keinem

Juden je zu Rathe gezogen und irgendwie mehr beachtet.

Wir wollen uns darüber näher aussprechen: Es kann der „Schulchan aruch“ im Allgemeinen als aus zwei Haupttheilen bestehend, betrachtet werden. 1) Aus Verhaltungsregeln, die der Jude gegen seinen Schöpfer zu erfüllen habe; 2) aus solchen, die er gegen den Mitmenschen befolgen müsse. — Was die Pflichten gegen Gott betreffen, nach der vulgären Ansicht der nicht religiös gebildeten Juden, (denn nach unserem Dafürhalten sind sämmtliche Gebote und Satzungen nur Pflichten gegen den Nebenmenschen) so umfassen dieselben Vorschriften über Schaufäden, Gebet, Phylacterien oder Tefillin, Pfosteninschrift, Benedictionen, Sabbatweihe, Synagoge, Laubhütte, Feststrauß, Posaune oder Schofar, Fast- und Festtage, auch über die Schlachtung und Untersuchung des Viehes, Fleisch- und Milchspeisen, Wein, verbotene Gerichte, Ehebündnisse, mit einem Worte, sämmtliche Anordnungen, wie selbe in den drei Theilen des „Schulchan aruch“: Orach chaim, Joreh dea und Ebn haeser vorkommen, mit Ausnahme der Gesetze über Zins und Wucher, die zu den Pflichten gegen den Nebenmenschen gezählt werden. Alle andern oben angeführten Gegenstände werden als Pflichten gegen Gott aufgefaßt, der wünschte, daß wir an unsern Gewändern Schaufäden knüpfen, bei gewissen Anlässen und Vorfällen beten, derart schlachten, dieses essen und trinken, jenes aber nicht genießen sollen u. s. w. In allen diesen Fällen gilt der „Schulchan aruch“ als Richtschnur für jeden Juden, soll derselbe seiner Weisung nach leben, wandeln, verfahren und üben, wie und was er geboten. In der Methode der Uebung dieser Vorschriften besteht jedoch ein großer Unterschied. Legt ein Jude beispielsweise Schaufäden an, so thut er dies stricte nach der Vorschrift des „Schulchan aruch“, und verwendet dazu keine solchen, die ein Nichtjude gesponnen hat. Eben so handelt er bei den Tefillin stricte nach dessen Anordnungen, und sieht darauf, daß kein Nichtjude das Leder bearbeitet habe; eben so wenig dürften dieselben von einem Nichtjuden geschrieben sein, so ein solcher dies auch verstehen möchte. In gleicher Weise dürfte ein Nichtjude am Neujahresfeste im Gotteshause nicht die Posaune blasen. Hierin waltet auch keinerlei Meinungsverschiedenheit ob zwischen dem conservativen und dem vorgeschrittenen Juden; denn auch der letztere ist bestrebt, jene Ceremonien, denen er treu geblieben, in vorgeschriebener Weise zu üben, und den Anordnungen des „Schulchan

aruch" hierin gerecht zu werden. Dies ist alles wahr und richtig. Aber der Grund des Ausschlusses eines Nichtjuden bei derartig religiösen Dingen darf keineswegs als irgend welche Animosität des „Schulchan aruch" gegen denselben angesehen werden. Dieser ist vielleicht hierin in seiner Aengstlichkeit irrthümlich zu weit gegangen, ist aber sonst in allem ganz unschuldig, er mußte so verfahren um seiner Consequenz willen, die eine zwingende Gewalt über ihn ausübt. Der Grund von alldem ist nämlich ein ihm fernliegender, äußerer bloß, dem er sich jedoch dennoch nicht entziehen konnte. Der „Schulchan aruch" bekennt sich nämlich zu dem Grundsatze, der nach einer ganz irrigen Auffassung aus dem Zeitalter der Amoraim, den Schöpfern des Talmuds her datirt, daß „die von einem Gerichtscollegium einmal gefaßten und festgestellten Beschlüsse von keinem spätern Collegium außer Kraft gesetzt werden dürfen. Es wäre denn, man könnte mit Bestimmtheit angeben, daß das letztere sowohl betreffs der Intelligenz seiner Autoritäten, als auch hinsichtlich der Anzahl der Theilnehmer das frühere Collegium überrage." (Siehe „Zur Geschichte der jüdischen Tradition" II. S. 61—62; Rodkinssohn: **Mazath Mizwa** S. 20). — Diesem Grundsatze steht sowohl der „Schulchan aruch" als auch das gesammte Israel nach dessen Meinung mit gebundenen Händen gegenüber. Ist es doch geradezu unmöglich, einen völlig richtigen Maßstab anzulegen, um die Superiorität oder Inferiorität eines frühern oder spätern Collegiums und dessen Geisteshelden bestimmen zu wollen! Eben so wenig kann eruirt werden, mit welcher Stimmenzahl sich seinerzeit ein Collegium für dieses oder jenes Gesetz als Majorität ausgesprochen hat. Zudem wurden die bereits verklärten, erleuchteten Kämpfer für die Lehren und Wahrheiten des Judenthums, mochten sie nun Tanaim oder Amoraim gewesen sein, von allen ihren Epigonen überaus hoch geschätzt und sehr gefeiert! Sie erschienen diesen von einer ganz außerordentlichen Heiligkeit, von der Gloriole eines fast überirdischen Glanzes, von dem Nimbus unerreichbarer Erleuchtung und Vollkommenheit umstrahlt — wie hätten es diese daher leichten Herzens wagen sollen zu eliminiren, was jene festgestellt, aufzuheben, was jene angeordnet? Standen sie, die Spätern, ihrer bescheidenen Meinung nach, doch um Vieles tiefer, waren Zwerggestalten gegenüber jenen Riesengeistern der Vorzeit!

Aus allen diesen Gründen scheuete man sich daher, bestehende Gesetze umzustoßen, obschon selbst einzelne Amoraim große Lust dazu verspürten und es auch thun wollten. (Siehe Aboda sara 36, Gitin 36 a., Maued katan 3). So beispielsweise der in der Schule des R. Jehuda Hanasi herangereifte Samuel, gest. 257, der gleich groß als Gesetzlehrer wie als Astronom und Mediziner gewesen, der behauptete, in den Bahnen des Sternenhimmels ebenso heimisch, wie in den Straßen seines Wohnortes zu sein! — Dieser sprach sich gegen jene Scheu vor der Nichtigkeitserklärung älterer Anordnungen entschieden aus. „Würde meine Macht meinem Verlangen gemäß erstarken, würde ich jene hemmenden Schranken rücksichtslos niederreißen," rief er aus. Allein, diese blieben dennoch bestehen. Er erlangte eben nicht die erforderliche Macht dazu, auch besaß dieselbe kein anderer neben und nach ihm, und so blieb das Gesetz intact, daß keine von einem Collegium der Vorzeit herstammende Verordnung je beseitigt werden dürfe, und so besteht dasselbe zu allen Zeiten bis heute fort, obschon die Verhältnisse seitdem eine wesentliche Aenderung erlitten haben und die Gründe und zwingenden Momente zu jenen Anordnungen längst geschwunden, ja längst vergessen und nimmer klarzustellen sind. Ja noch mehr, wenn auch bei unseren geänderten Umständen die Beseitigung so mancher übergekommenen Satzung wohl gerechtfertigt, heilsam, ersprießlich, ja selbst nothwendig wäre, hält man dennoch mit ängstlicher Zähigkeit an derselben fest und spricht resignirt: Was ist zu thun? Das Gesetz besteht einmal und bindet uns und kann nicht anders gemacht werden! Wir müssen uns daher dem ergeben und fügen! Der Verfasser des „Schulchan aruch" fand nun dergleichen aus grauer Vorzeit her stammenden Gebote und Satzungen zahlreich vor und sah sich daher gezwungen dieselben aufzunehmen, wie sehr auch mancherlei Umstände dagegen sprachen, er durfte sie nicht aufheben. Auch muthen wir dem Verfasser zu, daß er es zuweilen wohl gerne gethan haben würde, so er freie Hand, so er jene Scheu zu überwinden die nöthige Kraft gehabt hätte.

Als ein großes Uebel im Ritualgebäude der jüdischen Religion müssen wir auch folgenden Umstand hervorheben. Während im talmudischen Zeitalter über jede Satzung und religiöse Schöpfung in den Gelehrtenakademien öffentliche Verhandlungen gepflogen wurden, eine autoritative Majorität gesetzeskundiger, erleuchteter Männer erst entscheiden mußte, ob eine Ceremonie zur Geltung gelangen, ein Gesetz als solches

festgestellt und ins Leben gerufen werden sollte — erschienen in nachtalmudischer Zeit Codices aller Art nach den Anschauungen und dem jeweiligen Ermessen einzelner Rabbinen. Ohne oft das praktische Leben gar zu kennen, ohne die Zeitlage zu erfassen, die momentanen Verhältnisse zu verstehen und zu würdigen — schrieben derartige Gesetzgeber in ihrer stillen Studirstube Normen vor über religiöses Leben und Verhalten, und häuften dabei Erschwerungen über Erschwerungen. Ohne gegenseitige Berathung, ohne collegialischen Gedankenaustausch, ohne Berücksichtigung der politischen und socialen Verhältnisse, kamen derartige voluminöse Gesetzessammlungen in einem düstern Stübchen und aus einem beschränkten Kreise zur Welt und beanspruchten dann Anerkennung und Beachtung. Wie bedeutend immerhin Moses Maimonides, einer der heroischesten Bannerträger des Judenthums gewesen, mit seiner Codificirung der Talmudlehren hat er der jüdischen Religion einen empfindlich schmerzlichen Schlag versetzt, an dem sie heute noch blutet. Der Ruhm des R. Isak Alfasi, geb. 1013, der zuerst die Majoritätsbeschlüsse, „Halachoth" aus den Talmuden zusammenzustellen den Muth hatte, eiferte wohl den großen Maimonides zur Abfassung seines Codex an. Aber dieser verstieg sich weit über seinen Vorgänger Alfasi oder „Rif", wie er in der Literatursprache genannt wird. Denn R. Alfasi wollte dem Talmudforscher nur das Nachsuchen ersparen und lieferte ein Compendium sämmtlicher Entscheidungen, ohne dabei legislativ aufzutreten. Gab er auch hie und da seiner eigenen Meinung Ausdruck, so war er dennoch weit entfernt, dieselbe als Norm festzustellen. Maimonides aber trat mit dem ganzen Vollgewichte seiner leuchtenden Persönlichkeit für seinen Codex ein, den er zur Geltung bringen und womit er das Talmudstudium aus der Welt schaffen wollte. Und das war eine unheilvolle Saat. Seinem Beispiele folgte dann R. Josef Karo und verfaßte den „Schulchan aruch". In ähnlicher Weise hielt sich noch gar mancher dann berufen, eigenmächtig, ohne Mandat, ohne Vereinbarung, Gesetzbücher des Judenthums in die Welt hinaus zu senden, und so wuchs das Material zu einer wahren Fluth heran.

Aus diesem Grunde darf der „Schulchan aruch" für gar Vieles nicht zur Verantwortung gezogen werden, was er in sich birgt und enthält; denn das Gesetz entstammte nicht ihm, es datirte aus längst vergessenen Zeitaltern her und der Verfasser durfte nicht darüber hinweggehen; er ist daher, betreffs der Lehrsätze und Anordnungen in sehr vielen Fällen,

ganz unschuldig; denn er erachtete es als gewissenhafter Compilator als Pflicht, nichts übersehen und übergehen zu dürfen.

Illustriren wir dies durch ein Beispiel aus dem praktischen Leben unserer Zeit: Jeder Talmudkenner weiß es, daß das Reiten am Sabbath keineswegs zu den Cardinalverboten des Sabbaths gezählt wird. (Beza 36.) Man untersagte es bloß aus Befürchtung, daß der Reitende, des Ruhetages vergessend, von einem Baume oder einer Hecke eine Gerte abschneiden könnte, um das Thier zu schlagen und anzutreiben, und dieses Abschneiden gehört in die Kategorie der verbotenen Arbeiten. Im Talmud werden derartige Anordnungen „Umzäunungen der Gesetze" genannt; es gibt deren nicht wenige. Beim Fahren und Ziehen herrscht der gleiche Grund vor. — Nun ist eine derartige Befürchtung in gegenwärtiger Zeit doch völlig ausgeschlossen, wenn man innerhalb einer Stadt mit einem Fiaker, mit einer Droschke, mit dem Omnibus, der Pferdebahn oder gar mit einem Dampfwagen fährt.— Wir sagen vorsichtshalber „innerhalb einer Stadt"; denn weite Reisen außerhalb der Stadt sind am Sabbath aus noch einem anderen Grunde verboten. Dennoch aber ist das Reiten und Fahren unter allen Umständen am Sabbathe untersagt. Und der „Schulchan aruch" referirt kurz: „Das Reiten ist am Sabbath nicht erlaubt". (Orach Chaim 339.) Der Grund jedoch ist einzig und allein der oben angegebene. — Wir führen hier an dieser geeigneten Stelle noch folgendes Curiosum an: Vor einigen Jahrzehnten gestattete eine zu Leipzig tagende Synode jüdischer Gelehrten und Rabbinen das Fahren am Sabbath zu religiösen Zwecken, wie zum Gottesdienste zur Synagoge u. s. w. Rief das einen Sturm hervor! Nicht etwa bloß die Orthodoxen — nein! — selbst die Reformfreunde und Fortschrittshuldiger fanden solches exorbitant, höhnten und machten sich darüber lustig; sie nannten die Droschken: Synagogendroschken! — Und woher kömmt dies? Weil sich das Gesetz des Verbots durch das Alter seines Bestehens bereits eingelebt hat; darum ist es schwer, oder geradezu unmöglich, es zu eliminiren, obschon der eigentliche, bei seiner Entstehung vorherrschende Grund in unserer Zeit ganz und gar hinfällig geworden ist. Derselbe Fall tritt ein, so der „Schulchan aruch" die Bearbeitung der Felle zu den Gebetriemen, das Spinnen der Wolle zu den Schaufäden durch Nichtjuden verbietet, sowie wenn er den Wein und die Speisen derselben untersagt. Haben auch die ursprünglich bei diesen Verboten maßgebenden Gründe seit Jahrhunderten

schon ihre Bedeutung verloren, die Verordnung ist dennoch in Kraft geblieben, weil sie abzuschaffen keiner sich befugt und berechtigt fühlte. Ja, sogar wenn das ganze heutige Israel vereint zusammentreten würde, wäre es jenen uralten Beschlüssen gegenüber ohnmächtig, denn dazu stehen wir, wie sich darüber die Rabbinen in ihrer eigenthümlichen Weise ausdrückten, den erhabenen Leuchten der Vorzeit gegenüber viel zu tief, sind wir viel zu unbedeutend. — Jene gleichen Engeln, indeß wir nur Menschen sind. Daß derartige Gesetze häufig sehr drückend sind, verspüren wir wohl, ja oft gar schmerzlich; allein nur wir empfinden den Druck; jeder Andere, jeder Nichtjude hingegen, bleibt davon unberührt. Die Absicht, irgend jemanden schmälern, schmähen oder gering achten zu wollen, ist in allen solchen Fällen völlig undenkbar.

Von den übrigen Theilen und Bänden des Schulchan aruch hat die Gewalt des rastlos fluthenden und wogenden Lebensstromes das Meiste bereits hinweggespült und zunichte gemacht. Im Theile „Jore dea" sind nur noch jene Gesetze von Werth und Bedeutung, die für einzelne Berufsclassen unerläßlich sind. So muß ein Schächter die Regeln inne haben, die auf das Schlachten und Untersuchen der verschiedenen Thiergattungen Bezug haben. Auch für den Rabbiner sind dieselben und noch mancherlei andere Gesetzvorschriften unerläßlich, auf daß er bei Anfragen und zweifelhaften Fällen über Erlaubtes und Unerlaubtes Bescheid und Aufschluß geben, und ängstliche Gewissen beruhigen könne, namentlich die der Frauen in Sachen der Küche und Hauswirthschaft. — Diese wenigen Abschnitte ausgenommen, ist der gesammte Inhalt dieses Theiles Jore dea heute nur noch unnützer und werthloser Ballast, ohne jede Bedeutung fürs praktische Leben.

Auch die Mehrzahl der sogenannten Orthodoxen moderner Zeit scheuet sich nicht mehr, in nichtjüdischen Weinhallen den edlen Rebensaft zu trinken, was im Alterthume strenge verpönt war, als noch Bachus, als Gott des Weines, sein mit Weinlaub umkränztes Zepter hoch hielt und die pflichtschuldigen Libationen entgegennahm. Und doch bilden die Gesetze über Weingenuß bei Nichtjuden eine beträchtliche Anzahl von Verordnungen dieser Abtheilung des „Schulchan aruch". Der Jore dea enthält ferner Gesetze und Regeln über die Pflichten gegen Eltern, Lehrer und Gelehrten, über das Verhalten gegen Erstgeborene, junge Obstbäume in den ersten drei Jahren, über vermischte Saaten, Gelübde, durchaus Gegenstände, worüber in gegenwärtiger Zeit kaum jemals mehr eine Anfrage an irgend welchen Rabbiner

der Erde gerichtet wird. Wohl ist aus dem Buche Jore dea kein einziges Capitel noch eliminirt, wohl steht das Alles noch immer darin, wird es immer wieder mitgedruckt; seine Bedeutung aber hat dieses Alles längst schon verloren.

Dasselbe ist bei jenem Bande der Fall, der den speciellen Titel „Eben Haeser“ führt und ausschließlich von Ehe und Frauen handelt. Von diesem voluminösen Bande haben nur zwei Abschnitte noch einen praktischen Werth und bloß für den Rabbiner. Es sind dies die Anordnungen über Trauungen und Scheidungen. Was sonst noch alles in dem Buche zu finden ist, kann für den einzelnen Forscher und Wißbegierigen wohl einen antiquarischen und culturgeschichtlichen Werth haben, kömmt aber im Leben durchaus nicht mehr zur Geltung.

Auch der Hyperstrengste der orthodoxen Rabbiner beachtet jene Umzäunungen und Schranken nicht mehr, die eine längst entschwundene Zeit für nothwendig erachtete, um Moralität, Keuschheit und Sittlichkeit innerhalb des ehelichen Lebens in der Familie zu wahren und aufrecht zu erhalten. So war es beispielweise im Alterthume unerbittlich einem Manne untersagt, sich von einem Weibe, das ihm nicht ehelich angetraut war, bedienen zu lassen, ohne Unterschied, ob die Dienerin erwachsen schon oder noch in der Blüthezeit des Lebens stehe. Aber bereits der strenge Glossator des „Schulchan aruch“, R. Mose Isserls, R'ma aus Krakau abrogirt daselbst §. 5 dieses Gesetz, und meint, daß es Fälle gebe, in denen man um der Ehre Gottes willen sich der Hilfe eines Weibes bedienen darf, wobei er eine Stelle im Tossefoth Kiddusch. 82 als Stützpunkt hat, die da lautet: Was man im Namen und zur Ehre Gottes thut, ist gestattet. Es war ferner untersagt, einem Weibe durch irgend wen einen Gruß zuzusenden, und dieses Verbot fand durchaus keinen Anwalt, der für dessen Milderung eingetreten wäre. Wer unter den rigorosesten Rabbinen kümmert sich jedoch heute noch um jene Sprüche und Sätze und scheut sich, einer Frau als Beweis der Höflichkeit, Freundschaft, Achtung, oder des Anstandes, der guten Sitte und Schicklichkeit seinen Gruß vermelden zu lassen? Ja, es wäre gleich irrig anzunehmen, daß derartige Theorien jemals praktisch beobachtet worden seien. Der Talmud weiß von vielen Tanaim und Amoraim zu erzählen, die mit Frauen mancherlei Gespräche gepflogen hatten. Von dem berühmten Schuloberhaupte Rabban Gamaliel wird berichtet, daß er beim Anblicke einer schön gestalteten Frau dem Schöpfer seine Benediction weihete: „Sei gepriesen, Herr,

der Du so reizende Wesen zu schaffen vermochtest!" (Jerus. Berach. 9, 2) Auch Unterhaltungen mit römischen Matronen werden oft im Talmud angeführt. Beweis genug, daß solche Anordnungen in ihrer buchstäblichen Strenge niemals zur Geltung kamen. R. Josef Karo aber fand derartige Gebote vor und widmete denselben im „Schulchan aruch" eine Stelle. Kritische Prüfungen und geschichtliche Untersuchungen waren überhaupt seine Sache nicht. Er war bloß der getreue Sammler der gewissenhaft alles aufnahm, was er vorfand. So kömmt es, daß in den vier Theilen des „Schulchan aruch" alles Denkbare und Mögliche sich vorfindet, was damals, als der Verfasser die Sätze niederschrieb, bereits werthlos und ohne Bedeutung für die damalige Gegenwart gewesen war.

Der vierte und letzte Band endlich, „Choschen Hamischpat", der die Gesetze über Mein und Dein, Rechts- und Justizwesen, Criminalverhandlungen, Todesstrafen u. dgl. in sich faßt, von diesem hat gegenwärtig gar nichts mehr Bedeutung. Hier hält sich der Jude, ob Orthodox, ob Reformer, von welcher Richtung und Schattirung immer, einzig und allein an das Staatsgesetz. Hier gilt der von dem bereits früher genannten Amora Samuel aufgestellte Grundsatz: „Dino demalchutha dino" — das Staatsgesetz ist für den Juden maßgebend und rechtskräftig. Kein Jude der Jetztzeit holt sich mehr aus diesem Theile Rath und Belehrung, wie er kaufen und verkaufen, wem und wie viel er leihen und borgen solle; hier verfährt jeder nach seinem Ermessen, nach seiner Einsicht, Umsicht, Ansicht und Vorsicht, wie es Klugheit und Temperament jedem Juden gebieten.

Es ergibt sich daher aus dem Angeführten klar und zweifellos, daß der „Schulchan aruch" in reellen Lebensfragen zwischen Menschen und Menschen keinerlei Verwendung findet, daß er nur als literarisches Product noch besteht, als Denkmal der Geistesthätigkeit längst vergangener Zeiten, längst vermoderter Geschlechter. Es ist hier gleichviel, wer die Personen sind, ob der Jude mit dem Juden oder Nichtjuden verkehrt, der „Schulchan aruch" gibt in keinem Falle mehr irgend welche Regulative an, seine Stimme oder Zustimmung wird weder verlangt, noch angenommen. Kein Jude unserer Zeit kennt und beachtet mehr noch jene Dämme und Schranken, wodurch der „Schulchan aruch" einen allzuinnigen und allzuvertraulichen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden zu verhindern suchte. Wer weiß noch was davon und wer kümmert sich darum, so er verbietet, mit einem Nichtjuden an dem Tage zu reden, wo er seinen Festtag feiert, was außerhalb Palästinas nur

am Feiertage selbst, in Palästina jedoch schon drei Tage zuvor nicht geschehen sollte? — Wer nimmt noch Anstand, einem Nichtjuden Rindvieh zu verkaufen? Und doch will der „Schulchan aruch“ (151) solches nicht haben und verbietet es. — Wer wird sich zurückhalten, sein Vieh einem nichtjüdischen Hirten anzuvertrauen? Und doch warnt der „Schulchan aruch“ davor und untersagt es strenge (154). — Eine jüdische Frau soll sich hüten, mit einem Nichtjuden jemals allein zu sein, selbst wenn sich bei diesem seine eigene Frau oder mehrere seiner Frauen befinden, will der „Schulchan aruch“ haben. Geschieht das noch? Folgen dergleichen Mahnungen selbst die heutigen Orthodoxen, oder die polnischen Rabbiner, und wären sie die zelotischesten auch? — Der rigoroseste Bannerträger des „Schulchan aruch,“ R. Mose Isserls aus Krakau, der R'ma, schreibt: „Es wäre gut, so man darauf strenge hielte, vom Nichtjuden keinen Wein zu kaufen und keine Geschäfte in Wein mit demselben zu machen.“ Wo lebt noch ein Jude, der diese Mahnung beachtet? Dagegen findet derselbe R'ma dort, wo er beispielweise in den Gesetzen über Fleisch- und Milchspeisen und andern Küchengeboten spricht: „Es wäre gut, strenge darauf zu sehen“ — die scrupulöseste Beherzigung, und kein conservativer Jude und keine patriarchalisch hausführende Frau wird es wagen, leichten Herzens ihn zu desavouiren und über sein Geheiß mit Nichtbeachtung desselben hinwegzugehn. Das Nämliche ist der Fall bei allen rituellen Gegenständen im Hause oder in der Synagoge, wo der R'ma peremptorisch gebietet: „So ist die Satzung, daran kann nichts geändert werden“ — da ist er als autoritativ anerkannt, findet er den treulichsten und kindlichsten Gehorsam. — Er befiehlt: „An einem jüdischen Festtage, der auf einen Werketag fällt, an dem die Speisebereitung für die Familienglieder gestattet ist — soll man einen Nichtjuden nicht ins Haus zu Tische laden.“ Wer aber hier irgend welchen Haß oder etwa Feindseligkeit wittern wollte, ginge fehl. Der Grund ist ein ganz harmloser. Der ängstlich fromme „Schulchan aruch“ besorgt nämlich, der Jude müßte für den Gast eigens kochen und backen und das wäre schon eine Entweihung des Festes durch eine Arbeit, die man am Festtage nicht verrichten darf, weil nur das Allernothwendigste für die Familie zu thun gestattet ist. Wird aber dieses Gebot noch beherzigt? Beachtet es noch wer? Kein Mensch der Welt mehr, auch der scrupulöseste Rabbiner nicht! — Ward aber diese Anordnung etwa seitdem aufgehoben, widerlegt, eliminirt, oder für nichtgeltend erklärt? Ebenfalls nicht! Das

fluthende Leben strömte darüber hin, spülte sie hinweg und so versank und verschwand sie von der Spiegelfläche des Daseins ohne Sang und Klang. Die Maßregel ward vergessen, ohne daß dieselbe irgend wer zu widerrufen oder zu gestatten nöthig hatte. Dergleichen Beispiele könnten wir noch zu vielen Dutzenden anführen. Eine Unterordnung der Nichtjuden, eine Zurücksetzung, Verachtung, Schmähung, Uebervortheilung, Ehrenverletzung, Kränkung derselben durch Handlungen, ja selbst durch Wort und Rede — alle derartigen Schand- und Brandmale der menschlichen Gesellschaft, waren im Judenthume jederzeit strenge verpönt. Zwischen Israel und den nichtisraelitischen Völkern sollte außerhalb der Religion in keiner Weise irgend ein Unterschied obwalten; zwischen Menschen und Menschen keine hemmende Schranken bestehen. Sogar den Kanaanitern, jenen unverbesserlich verkommenen Nationen gegenüber, von denen Moses gebot, keine Seele am Leben zu lassen — bewahrten die Rabbinen ihren gewohnten humanitären Sinn und ließen, wo sie es nur vermochten, Milde und Menschenliebe walten. „Wir kennen keine Kanaaniten mehr", rufen sie im Talmud aus. „Die Völkerkriege des assyrischen Königs Sanherib haben die Völkerstämme und Nationen derart durcheinander vermengt und vermischt, daß wir den Kanaaniter von dem Nichtkanaaniter nimmermehr mit Sicherheit zu unterscheiden vermögen! Die strengen Gesetze sind daher nimmer zu beachten, haben ihre Giltigkeit eingebüßt!" — In solcher Art errang die liberale Idee zu jeder Zeit in Israels Mitte den Siegesruhm, Humanität und Brüderlichkeit galten als Leitsterne der jüdischen Legislative. Diesem Panier folgte der Talmud, diesen Anschauungen ward auch der „Schulchan aruch" gerecht! (S. Eben haeser 4, 72.)

Aus alldem ersieht man, daß irgend welche Herabwürdigung irgend eines Volkes der Erde dem Sinne und den Absichten des Talmuds weit ferne lag. Wo ihm die Nothwendigkeit unabweislich harte und strenge Gesetze und Anordnungen abzwang, mußte er diese erlassen; aber nicht der Andersgläubigen, sondern des eigenen Volkes wegen. War den Schöpfern des Talmuds doch die Aufgabe zugefallen, über dasselbe sorgsam zu wachen, es zu wahren und zu hüten vor giftiger Ansteckung, vor sittlichem Fäulniß, vor moralischer Versunkenheit, es auf der Höhe seines Berufes zu erhalten, seinen Geist nicht verdumpfen und versumpfen zu lassen! Mußten sie es doch in gleicher Weise in Schutz nehmen vor dem Drucke, der Gewalt, der Lieblosigkeit und all den bodenlosen Ränken gegenüber, mit denen man gegen dasselbe

fast zu allen Zeiten verfuhr! — Als sodann R. Josef Karo den „Schulchan aruch“ abfaßte, fand er das durch Jahrhunderte angesammelte Material im Talmud vor und er codificirte dasselbe. Er ließ dabei alle veranlassenden Gründe, alle seiner Zeit gepflogenen Debatten und Controversen wie die Namen der Autoren, für deren Ansichten die Majorität endgiltig entschied bei Seite und schrieb kurz, prägnant und concis die bloßen Gesetze im Lapidarstil nieder und verewigte so dieselben, als Denkmäler vergangener Zeiten, — an Haß, Schmähung, Bosheit und Feindseligkeit dachte er nicht im mindesten dabei.

Aus dem Dargestellten ergibt sich daher, daß weder die Autoritäten der talmudischen Akademien in ihren Verhandlungen und Controversen, noch der „Schulchan aruch“ in der Codificirung der Beschlüsse irgend welche Animosität oder Beleidigung irgend eines Volksstammes im Sinne hatten, ferner: daß der „Schulchan aruch,“ obschon er seit langer Zeit und noch immer gesetzliche Geltung bei den Bekennern des Judenthums aller Länder und aller Orten besitzt, denselben jedoch nie in seinem vollen Umfange besaß und nie in allen seinen Theilen zur gesetzlichen Bedeutung gekommen ist. Gesetze, Sätze und Stellen, die sich scheinbar nach ihrem trockenen Wortlaute etwa abfällig gegen Nichtjuden aussprechen, zumal gegen unsere christlichen Mitbrüder, deren Schutz uns heilsam ist, deren Verkehr wir suchen und anstreben, und mit denen wir immer innigere und engere Bande zu knüpfen wünschen, — alle derartigen Gesetze sind zu keiner Zeit befolgt und beachtet worden; das Leben mit seinen Anforderungen erwies sich jederzeit mächtiger, als die todten Buchstaben des „Schulchan aruch.“ Dieser deducirte derartige Maßregeln aus alten, längst gegenstandlos gewordenen Ueberlieferungen, aus dem Talmud, dessen Autoren in Zeiten und unter Völkern lebten, die von den gegenwärtigen völlig verschieden waren, wo jene Anordnungen zum Schutze Israels für nothwendig erachtet wurden. Darob den „Schulchan aruch“ verantwortlich zu machen, wäre sinn- und grundlos.

Und nun stellen wir am Schlusse unserer Darstellung an die Herren Antisemiten, an die modernen Judenhasser, die Frage: Was weckt Ihr die Todten aus ihren Gräbern wieder auf? Sind

doch die Meisten der Gesetze im Talmud und „Schulchan aruch" seit undenklicher Zeit schon vermodert (!) Kam doch ein nicht minder großer Theil gleich als Fehlgeburt todt zur Welt, vermochte sich nicht lebend zu erhalten und irgend wie auf das Leben einzuwirken! Was beschwört Ihr nun dasjenige ans Licht, was sein Auge niemals dem Lichte geöffnet hatte, was seit Jahrhunderten bereits das Auge vor dem Lichte geschlossen hält und worauf nie das Licht einen hellen, freundlichen Strahl geworfen hat? — Sollten etwa diese längst vermoderten todten, starren, saft- und kraftlosen Gerippe aufs neue den Frühlingshauch des verjüngten Lebens einathmen, mit frischem Mark die verdorrten und vertrockneten Knochengerüste nähren und füllen, um sie dann, als Führer und Bannerträger Israels der Welt zu verkünden und auszuposaunen? Ein solches Thun ist widerlich, unehrenhaft, weil sein Fundament Haß und Lüge, weil sein Piedestal Trug und Falschheit ist; die Sonne der Wahrheit wird endlich doch allgemach die künstlich zusammengehäuften schwarzen Scheinwolken durchdringen, sie erhellen und vor ihrem klaren Lichte werden sich diese falschen Profeten unserer Zeit, wie ihr trügerisches Spiel in ihr Nichts auflösen und verschwinden. Euch aber, die Ihr aus Spinnengewebe feste Ankertaue drehen wolltet, zur Verdächtigung der Juden und ihrer Religionsgrundsätze, Euch wird die geläuterte Forschung und die nüchterne Geschichte dereinst dafür verantwortlich machen, und Euer Thun und Gebahren als ekelhaft, abscheulich und noch dazu als lächerlich gebührend brandmarken und den Stab der Verdammung über Euch brechen!

Was haben wir Juden denn eigentlich so Hartes verschuldet, daß der Haß und die Erbitterung gegen uns durch fast neunzehn Jahrhunderte schon andauern? Man macht unsern Stamm heute noch verantwortlich und kann ihm nie und nimmer verzeihen, was sich in jener alten Zeit vor fast 1900 Jahren zugetragen! — Doch sprechen wir einmal offen, ehrlich und aufrichtig darüber, ohne jede Voreingenommenheit und Zaghaftigkeit und wir sind überzeugt, die wahrheitsliebenden und rechtlichgesinnten Christen werden nicht anstehen und uns zugestehn, daß sie unter den damaligen Verhältnissen ganz ebenso wie die Juden damals gehandelt hätten. — Oder gehen wir gar nicht so weit zurück und fassen wir die Gegenwart ins Auge. Denken wir uns, es erhebe sich ein Mann von etwa dreißig Jahren aus der Schule Rohlings, den dieser kennt und zu benennen weiß, der nun mit einemmale in Prag vor aller Welt hintreten und von sich

behaupten würde, er wäre der Erlöser, der Messias, ein Seher und Prophet, der von sich rühmte, er sei der Gottessohn, der öffentlich in diesem Sinne predigte, lehrte, Wunder wirkte, Kranke heilte und dadurch Anhang gewinnen möchte — wie würde sich Professor Rohling mit allen seinen Gesinnungsgenossen diesem Manne gegenüber verhalten? Würden sie ihn sofort gläubig anerkennen oder nicht viel mehr als Schwärmer, Fanatiker, Ketzer in Acht und Bann erklären? — Wir glauben, er müßte letzteres thun, er wäre sogar gezwungen dazu, so er nicht selber dem allgemeinen Hohngelächter anheimfallen wollte!

Seitdem sind fast 1900 Jahre dahingeschwunden. Was haben die Juden durch diesen langen Zeitraum für diese unselige That, die in ihren Einzelnheiten wohl nie mehr klargelegt werden kann, alles dulden nnd leiden müssen? — Wie viele Blutströme sind vergossen worden, wie viele Tausende und Tausende von ihnen mußten ihr Jammerleben unter den Qualen lodernder Flammen aushauchen oder unter andern unmenschlichen Martern beschließen! Aber noch immer scheint den Judenfressern diese vermeintliche Schuld der Väter an den Kindern noch zu wenig gesühnt zu sein. Sie haben denselben unversöhnlichen Haß und Vernichtung geschworen und ersinnen immer neue Mittel, die Gemüther der Masse gegen sie zu hetzen und zu erhitzen und die Volksleidenschaften aufzuwühlen. Der alte Talmud wird geplündert, die Leichenhalle des „Schulchan aruch" durchwühlt, rituelle Morde werden erfunden; der abscheuliche Zweck heiligt jedes Mittel, wodurch das edle Ziel, die Juden zu verdächtigen, zu brandmarken, und ihnen das Leben zur Qual zu machen, erreicht werden kann. Der arme Talmud, diese unerschöpfliche Fundgrube des Erhabenen und Herrlichen zur Veredlung und Versittlichung, wie arg wird er ohne seine Schuld verlästert, und nicht nur um seiner selbst willen muß er himmelschreiendes Unrecht erleiden, sondern auch für seinen Sohn, den „Schulchan aruch", der besser ungeboren geblieben wäre, der dem eigenen Vater den Todesstoß gegeben, wird er angefeindet und verantwortlich gemacht. Alle möglichen Insulte müssen die beiden anhören. Bald sollen sie die Nichtjuden mit Hunden und Schweinen in einen Sack werfen. Und wieder wird denselben der Vorwurf zugeschleudert, daß sie die Akum, worunter wieder natürlich Christen gemeint seien, wie die unheilige Dreieinigkeit des antisemitischen Triumvirats Rohling, Justus und Ecker behauptet, als „Unrein" stigmatisiren. Diese Heroen des lieblosen Eifers und der Begeiferung, sie wissen es wohl, wie strenge der Blutgenuß den Juden

unterſagt iſt, und dennoch ſuchen ſie mit aller Macht den tollen Wahn im leichtgläubigen Volke aufrecht zu erhalten und imputiren den Juden, zu Oſtern Chriſtenblut zu gebrauchen!

Schließlich wollen wir noch folgendes Factum anführen: Unter den verſchiedenen chriſtlichen Bekenntniſſen des großen ruſſiſchen Reiches beſteht eine zahlreiche Secte unter dem Namen: „Staraia Wiera". Es läßt ſich nicht behaupten, daß die Juden bei den Anhängern derſelben gehaßt ſeien. Dennoch aber halten dieſe alles das für unrein, was ein Jude einmal berührt hat. Der Stuhl, auf dem dieſer geſeſſen iſt, wird ſorgfältig gewaſchen, das Glas, aus dem er getrunken, ausgeſpült oder gar zerbrochen, wenn es nicht für einen andern Juden, mit dem ſie verkehren, der öfters das Haus beſucht, was im allgemeinen nicht ſelten geſchieht, beſonders verwahrt und bei Seite geſtellt wird; der Jude weiß das wohl, aber Keiner nimmt daran Anſtoß und verdächtigt dieſe Leute der Judenverachtung, oder iſt ihnen deshalb gram und feindlich geſinnt. Man weiß, daß dies einmal bei ihnen ein alter, von ihren Vätern herſtammender Brauch iſt, den ſie fortachten, wahren und ſtrenge in Ehren halten. — In gleicher Weiſe wird ſich kein billig und vernünftig denkender und rechtlich fühlender Chriſt geringgeſchätzt wähnen, wenn der Jude nicht mit ihm aus einer Schüſſel eſſen mag. Er wird dieſen vielmehr gerade um ſeiner Religioſität willen gar oft ſchätzen und achten; er wird ſprechen: Dir verbietet Dein Geſetz dies und jenes, während mir dies mein Geſetz geſtattet. — Wenn jedoch Jemand inſonders befliſſen wäre, und darauf ausginge, die Schattenſeiten aller Religionsgeſetze hervorzuſuchen und dieſelben zu bekritteln, der würde auch an der beſten und erhabenſten Religion mancherlei Blößen und Mängel entdecken können; denn wer nur nach dem Tadel ſpäht, findet gar leicht und bald ergiebigen Stoff.

Darum fragen wir Euch, Ihr Herren Antiſemiten: Wie werdet Ihr nicht ſchamroth, ſeit Jahrhunderten ſchon eingeſargte Geſetze, todte Buchſtaben ohne Geiſt und Lebensmark, wie ſelbe der „Schulchan aruch" birgt, zum Gegenſtande einer Anklage gegen uns zu machen? Seid Ihr doch nicht mit Blindheit geſchlagen? Müſſet Ihr doch ſehen, daß kein Jude nach dieſen Weiſungen mehr lebt! — Hat die Religion der Liebe des jüdiſchen Blutes noch immer nicht genug vergoſſen? — Trieft doch ihre ganze Geſchichte faſt von demſelben und iſt ſattſam damit durchtränkt! Geſchieht dies im Geiſte dieſer Lehre, die da befiehlt, man

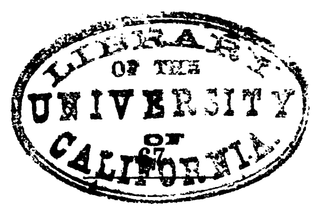
solle dem, der die eine Backe schlägt, auch die zweite hinreichen? — Bekennet doch und erkennt es an, Ihr mißrathenen Söhne des Jafet: Wer ist der Würdigere und wer der Schmachbedeckte? Ist es der, der seine vorgeschriebenen Satzungen hinwelken, hinsterben und hinmodern läßt, weil sie ihm in der Erfüllung seiner humanen Pflichten als Mensch und Bürger störend und hinderlich sind, der mit einem Herzen voller Liebe die Bruderhand denen reicht, die ihn so lange bedrückt haben, der dies aber vergessen will und vergessen hat — oder aber ist es der, der sich mit dem Munde einen Bekenner der Religion der Liebe nennt und im Herzen — — doch wir wollen hier abbrechen, wir wollen nicht bitter werden. — Friede, Friede ists, was wir wünschen und begehren, dem wir uns entgegensehnen, den wir anstreben und herbeiführen wollen nach den Worten des Propheten: Liebet Wahrheit und Frieden! — Möge das gleiche Verlangen auch die Seele der Antisemiten endlich einmal erfüllen! Mögen sie endlich einmal ihr tolles, sträfliches und verwerfliches Gebahreu einstellen, zur Einsicht kommen, Vernunft annehmen und bedenken, daß die Geschichte sie unbarmherzig richten und vernichten wird.

Epilog

zum Judenspiegel-Proceß am 10. December 1883 in Münster.

Dieser sensationelle Proceß hat diesen Blättern das Dasein gegeben. Wir haben mit den Waffen der Wahrheit für Recht und Wahrheit gekämpft, sind dafür eingestanden und zweifeln nicht, daß die Geisterleuchteten und rabbinisch Geschulten, so aus jüdischen, als christlichen Kreisen uns die Palme des Sieges zuerkennen und die niedergelegten Wahrheiten anerkennen werden. Doch drängt es uns, ehe wir hier die Feder aus der Hand legen, noch einige Betrachtungen über das Meritorische des genannten Scandal-Processes hierherzusetzen.

Der Judenspiegel-Proceß steht keineswegs als eine vereinzelte Erscheinung unserer Zeit da und darf auch nicht als solche aufgefaßt werden. Er repräsentirt bloß eine einzelne Masche aus dem ungeheuern Netze und Gewebe, das in Deutschland angelegt ward, und von da aus nach immer weitern Kreisen hin weiter gesponnen und geflochten wird. Es ist die moderne Büchse der Pandora, aus der gräßliche und



namenlose Uebel schon hervorgegangen sind und noch hervorzugehen drohen; Greuel und Schandthaten, vor denen der Genius der Menschheit beschämt sein Antlitz verbirgt; Mord, Raub und Schändungen in Rußland, der eckelerregende Proceß von Tisza-Eszlár mit all seinen gräßlichen Nachwehen in Ungarn, sowohl in dem schönen Emporium Budapest, als auf dem Lande, wobei völlig unschuldige und unbescholtene jüdische Familien Existenz und Habe verloren. Solche und noch viele andere Gewaltthaten sind die düsteren Marksteine, die die Verirrungen unseres aufgeklärten Jahrhunderts kennzeichnen und verewigen werden. Diesen trüben Erscheinungen gegenüber wird der Menschenfreund stutzig und die erhabene Idee einer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zum Edlern und Bessern dünkt ihm zweifelhaft geworden zu sein. Just hundert Jahre sind's, da wurde jenseits des Rheins die glückverheißende Fahne aufgerollt, auf der als Devise weithin in goldener Flammenschrift die Worte: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit! erglänzten. — In Deutschland sprach damals der Denkerkönig und Held, der große Friedrich II., das große Wort gelassen aus: „In meinem Staate mag Jeder nach seiner Façon selig werden". Auf dem Kaiserthrone zu Wien bahnte Josef II. im Geiste jener liberalen Ideen der allgemeinen Menschenschätzung ein neues heilverkündendes Zeitalter an. Und nun, nach hundert Jahren, wird Deutschland, das geeinigte, ruhmbedeckte, mächtige, tonangebende und vielumworbene Deutschland zur Brutstätte des Racen- und Classenhasses, des wahnwitzigen Antisemitismus? Das hochgebildete Berlin, das Spree-Athen, gibt diesem abscheulichen Wechselbalge das Leben, wiegt und hätschelt ihn, nährt und pflegt ihn und zieht ihn groß, daß er von da aus seine Reise durch die inferioren Länder antreten und so viel Unheil anrichten kann? — Sein Heimathschein ist gut accreditirt; sein Geburtszeugniß ist ein classischer Empfehlungsbrief, der ihm allenthalben gute, ja mitunter sehr freundliche und herzliche Aufnahme sicherte und Schutz und sicheres Geleite verbürgte. So konnte der rohe ungeschlachte Geselle seine brutale Wanderschaft antreten, kühn und keck hinaustreten in die Welt und auf Unterkommen, Arbeit, Anhang und Theilnahme im Vorhinein rechnen, denn der Mob ist allenthalben in nicht geringer Anzahl heimisch, und an Janhagel ist nirgends und niemals noch Mangel gewesen. Bedenket aber, Bewohner des ruhmreichen deutschen Reiches, was würden Kant, Lessing, Humboldt, was das Dioskurenpaar Schiller und Göthe, der edle Herder, der fromme Gellert sagen, so sie aus ihren Gräbern aufstehen und solches sehen

würden, so dieselben einen Hofprediger salbungsvoll die Vernichtung der Juden predigen hörten? Deutschland hat der Welt die Buchdruckerkunst, das erste und oberste Mittel zur Geisteserhellung gespendet und wendet dieselbe nun an, um falschen Wahn, Haß, Lug und Trug damit zu verbreiten und die Bestie im Menschenherzen wachzurufen? — Deutschland hat durch die Reformation die Fesseln geistiger Umnachtung gesprengt und fesselt sich jetzt, 500 Jahre später, mit den engen Banden des blinden und falschen Vorurtheils, des lieblosen und leidenschaftlichen Parteihasses? — Kann man da an Fortschritt, Veredlung und Verbesserung der Cultur und Moral noch glauben, oder muß man nicht vielmehr fürchten, es kehre das Grauen der Vorzeit mit ihrem Vandalismus und mit allen gespensterhaften Ausgeburten aus dem Reiche der Hölle wieder verjüngt in's Leben ein? — Das war's, was wir noch fragen wollten, was uns noch am Herzen lag. Wir mußten uns Luft machen und uns aussprechen. Wie wehe uns als Juden ein derart unsinnig Gebahren thut, nicht minder empfinden wir Wehe darüber, daß das Wüthen gegen die eigenen getreuen und intelligenten jüdischen Bürger, denen ein Lasker, ein Kuranda entstammte, Deutschland compromittirt und seinem Ruhme abträglich ist. Oder war etwa die Propaganda Stöckers in London ehrenvoll für das mächtige Reich gewesen? Sperrt doch selbst Rußland dem Berliner Hofprediger die Grenzen seines Staates? Wir Juden, die wir an den Wiegen und Särgen fast aller Reiche des Alterthums, Mittelalters und selbst der Neuzeit gestanden, werden auch diese Misere überdauern. Wir zweifeln und verzweifeln nicht. Das Truggewölke wird vorüberziehen, der Himmel wieder heiter und rein blauen, den Priesterkutten, Pfaffentrug, Wahn und Verblendung noch nie anhaltend verdunkeln und verdecken konnten. Die Wahrheit siegt endlich, und das Gebot der Nächstenliebe, das die jüdische Mutter ihrem christlichen Kinde in die Seele gehaucht, wird einmal doch zur vollen Geltung kommen. Das ist unsere Hoffnung und Zuversicht; daran halten wir fest. Und damit schließen wir im Vertrauen zu Gott und unserer gerechten Sache.

Ein Wort an meine jüdischen Stammesbrüder!

Wahrheit und Klarheit ist die Devise unserer Zeit. Die Geister erwachen immer mehr, der Autoritätsglaube, der blindlings dem Hergebrachten folgt, schwindet zusehends. Mit der scharfen Lupe der Kritik wird die Berechtigung zum Leben und zur Forterhaltung alter überkommener Bräuche und Satzungen strenge geprüft, und was sich als abgelebt, mark- und saftlos erweist, mitleidslos über Bord geworfen. Dieser gewaltigen Strömung der Zeit konnte sich auch das Judenthum mit seinen uralten Formen und Satzungen nicht erwehren. Veraltetes, was die Seele kalt, das Herz unbefriedigt läßt, was einer geläuterten Geschmacksrichtung nicht mehr entspricht, verfällt, und wie sehr es sich auch zähe noch an das Dasein klammert und noch immerhin schwach athmet, sein rege pulsirendes Leben ist erloschen. Aber mit den dürren, vertrockneten Aesten wird zumeist auch so mancher gesunde, edle Zweig vernichtet, der erhaltungsfähig und lebenswürdig ist, von dem noch manche lieblich duftende und farbenfrische Blüthe und süße Frucht zu erhoffen wäre. Solches zu verhüten thut vor allem Belehrung noth. Leicht ist vandalisches Niederreißen, schwieriger jedoch weises Erhalten und Auferbauen, was Geschick und Kenntniß erfordert. Den Prachtbau des viel tausendjährigen Judenthums von allen unschönen Zuthaten und Schnörkeln zu säubern und seinen Strahlenglanz zu einer immer höhern Entfaltung zu bringen, ist das erhabene Ziel unseres Lebens und Strebens. Dem widmeten wir unsern Fleiß und Schweiß, dies bezeugen alle unsere Schriften, die wir in hebräischer Sprache bis heute veröffentlicht. Unter diesen erlangte unser Buch Tefilla l'Mosche über „Ursprung und Entwickelung des Phylacterien-Ritus" ganz besondere Beachtung, und wir erhielten von vielen Seiten die Aufforderung, dasselbe in deutscher Uebertragung erscheinen zu lassen, wozu wir uns, im Vertrauen zu unsern Stammesgenossen und deren Unterstützung, auch bereit erklärt haben. Das Buch wird in Bälde in die Welt hinaustreten, möge es Eingang finden in die Zelte Jakobs, in die Wohnungen Israels!

Von den bedeutendsten Celebritäten unserer Zeit sind uns über das genannte Werk ehrende Zuschriften in bedeutender Anzahl zugekommen. Manche derselben sind bereits dem hebr. Werke einverleibt

von dem zahlreichen Reste möge hier eine kleine Auswahl in alphabetischer Ordnung eine Stelle finden.

Schreiben des berühmten naturhistorischen Schriftstellers, Gründer der Reformgemeinde, wie des Journals „Das Volksblatt" in Berlin, Dr. A. Bernstein.[1])

Herrn M. L. Rodkinssohn!

Ich sage Ihnen geehrter Herr, meinen herzlichen Dank für die Zusendung Ihres werthvollen Werkes "תפלה למשה„ das mir in vielen Punkten lehrreiche Aufschlüsse über die Entwickelung der Gesetze über הנחת תפילין gegeben.

Im höchsten Grade interessant ist die Ansicht über den Einfluß, welchen die Secte der Juden-Christen auf die Gestaltung der תפילין und die Darstellung der Gesetze derselben, gehabt hat. Es wäre ungemein verdienstlich, wenn Sie Ihre Studien über die nur sehr beiläufig erwähnten אביונים fortsetzen und erweitern könnten. Es ist das ein Thema, dessen Behandlung Ihnen unbedingt in allen Kreisen der Wissenschaft Dank eintragen würde, und zu dessen Lichtung es sehr verdienstlich wäre, Sie auf's Kräftigste zu unterstützen.

In aufrichtiger Hochachtung Ihr ergebenster

Dr. A. Bernstein.

Gr.-Lichtenfeld bei Berlin, den 23/10. 1883.

Geehrter Herr!

Ueber פריעה bin ich nicht Ihrer Ansicht, da das Motiv hierfür sehr klar und deutlich vorliegt. Ich halte es überhaupt für verfänglich, כל התורה על רגל אחת erklären zu wollen. Die Fortsetzung Ihrer Forschungen über die Ebioniten würde, nach meiner Ansicht, für Ihr Schaffen und für die Wissenschaft ersprießlicher sein.

Einliegend sende ich Ihnen einen Brief an Herrn Dr. Ritter, von dem Sie Kenntniß nehmen können. Vielleicht kann er mit Hilfe dieses Briefes Etwas für Sie thun.

Sind Sie mit אברהם יצחק יעקב fertig? Ich möchte gerne Ihre Ansicht hierüber kennen lernen.

Mit bestem Gruß

1883 בשמחת תורה. Dr. A. Bernstein.

Herrn Prediger der Reform-Gemeinde Dr. Ritter in Berlin.

Geehrter Herr Doctor!

Ich danke Ihnen für die Uebersendung Ihrer Predigt am ר״ה und zwar um so herzlicher, weil ich leider durch Krankheit verhindert

[1]) Dr. A. Bernstein, der vor einigen Monaten als Greis von 72 Jahren aus dem Leben schied, hat sich als Tagesliterat, insonders aber durch seine populär naturhistorischen Schriften, die viele Auflagen erlebten, einen ehrenvollen Namen erworben. Alle nahmhaften Zeitungen zollten den hohen Verdiensten

bin das Haus zu verlassen und keine Hoffnung habe, Ihre vorzüglichen Vorträge am rechten Ort aus erster Hand zu genießen. Erlauben Sie mir nun, eine Anfrage an Sie zu richten.

Ich habe das Werk 'תפלה למשה, des Herrn Rodkinssohn, das Sie mir geschickt haben, gelesen und finde, daß seit den fruchtreichsten Tagen unseres Holdheim kein Werk von so großer Gelehrsamkeit und Entschiedenheit auf dem Gebiete der Polemik gegen die Orthodoxen, wie es von Rodkinssohn erschienen ist. Der Mann hat im Plane noch weitere Arbeiten gleichen Sinnes zu unternehmen und da frage ich Sie, ob Sie es nicht für eine Pflicht unserer Gemeinde erachten, ihn hierzu möglichst kräftig zu unterstützen?

Es ist ja eine Thatsache, die ich schon zwei Jahrzehnte schmerzlich empfinde, daß unsere Gemeinde aus מעשה אבותינו בידינו fort existirt, ohne dessen eingedenk zu sein, daß der Kern unserer Verbindung eine Reform im Judenthum zu fördern ist. Ist hierin auch ein Stillstand eingetreten, so ist es doch wohl ein Gebot der Pflicht, Männer zu unterstützen, welche ihre ursprüngliche Tendenz mit so reichen Kenntnissen und Talenten, wie Rodkinssohn erfüllen.

Wäre ich nicht durch Krankheit verhindert, so würde ich gerne persönlich dafür auftreten. Ich fühle es jetzt am Ende meines Daseins mehr als je, daß ich, der ich am Anfang hierin thätig war, des Spruches eingedenk sein muß המתחיל במצוה אומרים לו גמור.

Ich hege die Hoffnung, daß es Ihnen gelingen wird, am rechten Orte, eine günstige Verwirklichung dieses meines Wunsches zu erzielen.

Mit besten Grüßen Ihr ergebenster

Dr. A. Bernstein.

Schreiben Sr. Ehrwürden des Herrn Dr. N. Brüll, Rabbiner zu Frankfurt am Main.

Frankfurt a. M., den 4. August 1883.

Herrn M. L. Rodkinssohn, derzeit im Bad Ems.

Sehr geehrter Herr!

Ich habe Ihr werthes, an mich und meine Brüder gerichtetes Schreiben empfangen und beehre mich in Beantwortung desselben folgende Zeilen an Sie zu richten.

Ich habe Ihr schätzbares Werk über Tephillin nun von Anfang bis zu Ende mit großer Aufmerksamkeit gelesen. Die neuen und überraschenden Aufschlüsse, die dasselbe darbietet, werden nicht verfehlen, in der Gelehrtenwelt die sorgfältigste Beachtung zu finden. Dieser Gegen-

---

dieses charakterfesten Biedermannes bei seinem Hinscheiden den gebührenden Zoll der Anerkennung. Wir selbst verloren in ihm einen theueren Freund und warmen Gesinnungsgenossen. Wir erachten es daher als einen Act schuldiger Pietät, so wir auch die beiden folgenden Briefe veröffentlichen, die er kurz vor seinem Tode geschrieben. Der Leser wird hieraus ersehen, wie er die Profetensprache der Bibel zu lesen und zu würdigen verstand, und welch reges Interesse ihn für das Judenthum und dessen Literatur beseelte.

stand ist in neuerer Zeit oft und ausführlich von Geschichts- und Alterthumsforschern behandelt worden, aber noch von keinem in so umfassender Weise und in so erschöpfendem Maße, als von Ihnen. Der Plan wie die Ausführung Ihres Werkes, die besonnene Handhabung der kritischer Methode, die genaue Prüfung und tiefe Auffassung sämmtlicher hier in Betracht kommenden Stellen der talmudischen und der mittelalterlichen Literatur, die übersichtliche Vertheilung des Stoffes, die klare und vortreffliche Darstellung können für ähnliche Arbeiten, als mustergiltig angesehen werden. Ich muß es mir vorläufig versagen, auf Einzelnes hier näher einzugehen, da mir augenblicklich die Zeit dazu fehlt und ich von verschiedenen literarischen Arbeiten in Anspruch genommen bin, doch können Sie eine ausführliche Recension in dem zu Beginn des Jahres 1884 erscheinenden 7. Jahrgange meiner Jahrbücher erwarten. In meines Bruders Zeitschrift wird etwa im September oder spätestens October eine größere Anzeige erfolgen, die früheren Hefte sind durch andere Arbeiten belegt.

Das Werk des Herrn L. Bing haben wir empfangen; es wird die verdiente günstige Besprechung finden.

Ich zeichne in Hochachtung Dr. N. Brüll.

Frankfurt a. M. 3. März 1884.

שו"ב לכבוד החכם הנעלה מו"ה מ. ל. ראָדקינסואָהן.

מאפס הפנאי לא היה לאל ידי להשיב על מכתבו עד היום. חוברותיו קבלתי ויהיו לי לשעשועים. נכבדות מדובר בהם, אמרות טהורות כסף צרוף מזוקק בכור הדעת והבינה. חקירות כאלה יועילו מאד להאיר עיני ההולכים בחשכה אשר סגר עליהם המדבר ונתיבותם רחקו מני אור.

בדבר מלאכת הדגדה בספרו תפלה למשה בההעתקה האשכנזית וכו'.

והנני עבדו דו"ש הק' נחום ברילל.

Dr. N. Brüll.

Schreiben Sr. Ehrwürden des Herrn Isidor, Grandrabbin de France

Paris, le 8. Juni 1883.

Mes chers corréligionnaires!

Mr. Rodkinsson est réellement un homme de mérite, digne d'intérêts. Son passé et son présent parlent en sa faveur. Il a fait deux ouvrages qui resteront et qui sont une lumière pour deux questions capitales qui intéressent le Judaïsme.

Je serais heureux qu'il pût trouvér à Paris un accueil favorable.

Le grand-rabbin de France - Isidore.

P. S. J'ai lu avec un profond plaisir le livre intitulé: תפלה למשה et j'ai pris trois exemplaires.

Schreiben des Herrn Professors Dr. M. Lazarus in Berlin.

Berlin N. W., Königsplatz 5. den 21/1 1883.

Mein lieber Herr Rodkinssohn!

Es thut mir herzlich leid, daß ich Sie so lange auf eine Antwort habe warten lassen müssen. Sie machen sich keine Vorstellung davon, wie sehr ich belastet bin. Es fehlte mir schlechterdings die Zeit, Etwas von Ihren Abhandlungen zu lesen. Jetzt aber, nachdem ich wenigstens flüchtige Kenntniß davon genommen, und besonders מצת מצוה angesehen habe, will ich nicht länger warten, Ihnen wenigstens vorläufig zu sagen: Ich ehre Ihr Bestreben aufs Höchste und schätze Ihre Gelehrsamkeit eben so sehr, wie Ihre Kunst der hebräischen Darstellung. Ob wir aber auf dem von Ihnen vorgeschlagenen Wege zum gewünschten Ziele kommen können, ist mir leider zweifelhaft. Ein ש"ע auf Commando der Regierung wird schwerlich seine Anhänger finden; unsere Frommen werden sich dann als אנוסים betrachten, und den רמ"א und חיי אדם heimlich festhalten, als wären sie הלכה למשה מסיני.

Wenn es aber gelänge, eine freie Umwandlung der Ansichten herbeizuführen, wenn Ihre Schriften und neben und nach Ihnen noch viele solcher Schriften die Ueberzeugung herbeibrächten, daß man zum Talmud zurück muß und zurück darf, dann wäre Etwas zu hoffen.

Was Sie über den Schaden sagen, denn die ganz unnöthigen Heimlichkeiten auch bei der Bereitung der מצה und eigentlich bei allen מצות uns zugefügt haben, unterschreibe ich vollkommen. Auch in diesem Punkte gilt es unaufhörlich auf unsere Genossen zu wirken, daß sie sich besinnen und Vernunft annehmen. Wenn aber auch unsere Meinungen hie und da verschieden sind, im Ganzen finde ich Ihre Arbeit, als eine sehr verdienstliche, hochachtbare, und wünsche Ihnen vom Herzen den besten Erfolg. יישר כחך!

Ihr verehrungsvoll ergebenster Lazarus.

Schreiben des Herrn Rev. Marks, Universitätsprofessor und rabbinisches Oberhaupt der jüd. Fortschrittsgemeinden in England.

London 30 Dorset Square N. W. April 3. 1883.

Mr. M. L. Rodkinssohn.

Dear Sir!

I most willingly bear testimony to the great merit of your two works and I wish that circumstances justified their translation into English. At the same time I think that the scholarly and erudite qualities which you have displayed in your works entitle you to expect some sympathy and encouragement from all who can appreciate high intellectual labor and research.

Yours truly D. W. Marks.

---

*

Schreiben des anerkannten Verfassers des bedeutenden Werkes „Chochmath Jisroel“.

Hamburg den 1. April 1884.

Herrn M. L. Rodkinssohn. London.

ידידי החכם והנכבד!

ספריך היקרים לי קבלתי והנני נותן לך תודתי מקרב לבבי ואחרי כי עמוס אנכי בעבודה רבה, ובעוה"ר אין עתי ביד עטי לכן לא כתבתי לך השקפותי על ספריך החביבים ואקוה לכתוב לך בארוכה. — אך בכלל אומר לך דעתי אשר ספרך „תפלה למשה“ הוא ספר גדול הערך ואין חזון ספרים כאלה נפרץ בימים האלה. וימים יבאו אשר יפקחו אחב"י את עיניהם ויראו ויזכו להוקיר את דבריך האמתים —. כ"ב דורשים שלומך הטוב וכו'.

אוהבך בתמים.

דוד סלוצקי.

Schreiben des gelehrten Philosophen und Forschers Dr. Steinthal, Universitätsprofessor in Berlin.

Berlin, W. Blumeshof 8. 21/10 1888

Geehrter Herr!

Sie wünschen von mir zu erfahren, wie ich über Ihre Schrift „תפלה למשה“ denke. Das will ich Ihnen hiermit sagen, thue es gerne und glaube es thun zu dürfen, ohne mir über Punkte, die mir nicht genauer bekannt sind, ein Urtheil anzumaßen.

Ich liebe Schriften wie die Ihrige, ich meine Schriften, in denen die Bedeutung und die Geschichte religiöser Gedanken und Ceremonien streng wissenschaftlich erforscht werden, ganz ungemein. Solche Untersuchungen sind nicht nur psychologisch anziehend, sondern auch religiös von höchster Wichtigkeit; denn sie schützen uns vor Aberglauben oder befreien uns davon und stärken die echte Religiosität.

Ihre Schrift scheint mir wahrhaft gründlich; sie zeigt, wie im Laufe der Jahrtausende die Tefillin entstanden sind und sich in der äußern Erscheinung wie nach ihrem innern Sinn gewandelt haben. Ob Sie sämmtliche auf die Tefillin bezügliche Stellen in unserer jüdischen Literatur angeführt haben, weiß ich nicht; aber ich meine, daß es Stellen von so hervorragender Entschiedenheit gibt, daß alle übrigen nach jenen gedeutet werden müssen und ein Widerspruch gegen jene nicht angenommen werden darf. Eine solche Stelle ist die von Ihnen aus dem סמ"ג citirte. Sie muß das Verständniß aller übrigen leiten.

Nur Folgendes will ich noch bemerken. Die Tefillin können auch nach meiner Ansicht aus keiner Bibelstelle begründet werden. Die bekannten Verse, welche auf die Tefillin bezogen werden, haben nur symbolischen Sinn. Hingegen kann nicht eingewendet werden, daß auf וקשרתם sogleich auch וכתבתם folgt; denn das Letztere ist ja ebenfalls nur symbolisch gemeint. Oder hat man jemals auf die Pfosten die ganze Thora

oder auch nur ספר דברים geschrieben? Auf die Pfosten so wenig, wie auf's Herz! — aber in das Herz!

So wünsche ich denn Ihrer Schrift den Erfolg, daß von jetzt ab kein Jude mehr, welcher Tefillin legt, einen andern Juden, welcher sie nicht legt, darum einen Gotteslängner nenne, wer diese durch unsere Eltern geweihte Sitte übt, dies in dem Bewußtsein thue, daß er damit nicht ein Gebot der heiligen Pflicht erfüllt, sondern freiwillig an einer Ceremonie festhält, durch welche er sich erinnern und eindringlichst ermahnen will, in welcher religiösen und sittlichen Gesinnung er beten und arbeiten soll.

Möge sich diese Hoffnung erfüllen, wie alle Hoffnungen, die Sie und ich und alle guten Juden für das Gedeihen Israels hegen!

Ergebenst

Prof. Steinthal.

Berlin W., Blumeshof 8. 7/3 1884.

Geehrter Herr!

Das Citat von בן עזאי*) habe ich beim Lesen gleich so verstanden, wie Sie erklären. Ich übersetzte so: Wer materielle Nachtheile (vielleicht sogar den Tod) erträgt um seiner Ueberzeugung willen, beweist sittliche Kraft; wer seine Ueberzeugung opfert um materieller Vortheile willen, beweist sittliche Schwäche. Wer seine Vorurtheile und Lieblingsmeinungen von der begründeten Wahrheit fahren läßt, beweist sittliche Kraft; wer sich der bewiesenen Wahrheit verschließt um Vorurtheile und Lieblingsmeinungen festhalten zu können, beweist sittliche Schwäche.

Anbei ein Briefchen an Mr. Claude Montefiore. Reisen Sie glücklich und leben Sie wohl!

Ergebenst

Prof. Steinthal.

כבוד ידידי הרב החכם התורני וכו' מוהר"ר מ. ל. ראָדקינסאָהן הי"ו.

ה' ישפות לך שלום וברכה!

את שני ספריך: „אבני מלואים" „ולבקר משפט" לשמחת לבבי קבלתי, ובלי שפתי חנף הנני להגיד לך דעתי גלויה, כי הגדלת לעשות בספריך אלה להציל כבוד ישראל ותורתו, אשר לדאבון לבבינו, בימים האחרונים, קפצו עליהם רוגנים מעֳברים שונים להשליך עליהם שקוצים ולהפילם למשואות נצח. אתה ידידי, לך בכחך זה להפיץ אור בישראל, להנחהו בעמוד־האש — עמוד החכמה והדעת — אל המטרה הנשגבה אשר הציבו לנו חכמינו הגדולים ודורשי הצלחת לאומתנו מאז ומקדם, ואל תירא ואל תחת מפני שונאיך ומנדיך הקנאים, אשר מסבות שונות יתאמצו להרע לך ולשמך; ירננו אחריך ככל העולה על רוחם, ואתה אל תֶהגה מהמסלה הישרה אשר סללת לך בחכמתך ובאמץ רוחך הכביר, עד אשר יערה ה' רוח דעתו רוח הכרה אמתית סמרום על ההמון, אשר למענו אתה עמל, לדעת ולהבין דבריך הטובים והנכוחים לאשורם. הן אמנם רבו מאד הרוגנים עליך בגלוי ובסתר על אשר „נועזת" לשלוח יד

---

*) Bezieht sich auf meine Schrift Eben-Haroscho Seite 47.

כי ב"ז האריך ימים וב"ע היה מעשרה דרותי מלכות (יעויין מדרש איכה) ויעויין מורה פנ"א לשלישי שכתב המתהלכים סביב הבית לבקש השער כמו שאמרו ז"ל עדיין ב"ז מבחוץ הרי שהרמב"ם נ"כ נקיט גירסת הבבלי לכן הדבר עוד צריך תלמוד. (?)

ג) ע"ד שטייל ארוכות וקצרות בנידון השאלה אם מותר לתת מקום לנוצרי בעל אשה ישראלית להקבר בבית עולם של היהודים אם כי אין להתעקש ולומר שאסור עפ"י דין התלמוד אחרי כי לא מצאנו מפורש*) נוסף לזה אם נדייק לשון הרמב"ם בפ"י ממלכים שכתב: לבקר חוליהם ולקבור את מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס את ענייהם בכלל עניי ישראל כו' שלבקור חולים לא כתב: עם ולפרנסה כתב: בכלל ומדוע אצל קבורה תפס לשון עם משמע שדעתו שמותר לקבור בקברי ישראל, ואם מפני זה שלא רצו להנחיל אחוזת קבר לפריננסהיים אין לנו רק להזכיר דברי הירושלמי שבועות פ"ה: ולא אמרו העוברים אלו אומות העולם לא אמרו לישראל ברכת ה' עליכם וישראל אומרים ברכנו אתכם בשם ה' הרי שמוטל עלינו להתנהג אתם לפנים משורת הדין ואטו אנן טעמא דאומות העולם ניקום וניגמור? בכל זה למען לא יתבטל ישותנו ועצמותנו ולא יאמרו הגוים כי איננו עומדים על בסיס נכון וקיים רק פורחים באויר ורצוננו להתבולל ולהתערב ביניהם מהראוי שלא נְוַתֵּר על זכיותנו ולא לתת רשות לכל החפץ לינע במה ששייך לנו כמו שבארת בדבריך צד 48. (לא הוספת מאומה בזה על דברי ראָדקינסזאָהן).

ד) בספרך לבקר משפט צד 11 כתבת: בעת שגם דוד נשא שתי אחיות „ראה תוספתא כתובות פ"א" נכתב בצדו לא בכתובות[3]) רק בסוטה אבל מדוע לא הזכיר כי בסנהדרין י"ט טרחו והתאמצו לחפות על נשיאת דוד שתי אחיות ואם יש לו לפקפק על התנצלותם אבל הלא רואים אנחנו כי כבר התעוררו חז"ל על זה.

ה) בחוברת לבקר משפט צד 3 הערה 4 כתבת: „אבל בשו"ע לא כתב הלכה הזאת" נ"ב תקפה עליו משנתו כי כתוב זאת מפורש באו"ח סי' שו סי"א וז"ל מותר לקנות בית באר"י מן העכו"ם בשבת וחותם ומעלה בערכאות. (ועיין רמב"ם הל' ע"ז פי' ה"י[4]).

ובזה הנני מוקירך ומכבדך בתוך שאר חכמי ישראל דעסקי באורייתא בקושטא.

Suwalki Rus.-Polen.

יהודה הכהן וויסטינעצקי.

---

*) לבד ראה זה מצאתי בתרגום רות (יעויין רשב"ם ויקרא כ' י"ז) שמיחסו לר' יוסף סני נהור (ויעויין תוס' שבת קי"ט) וזה לשונו: אית לנא בית קבורתא וע"ז השיבה ושם אקבר. אשר מזה קצת ראיה שהיו מיחדים ביה"ק לבני אמונתנו ביחוד ולא קבלו שמה להקבר מזולתנו.

(אם אינני שונה דברי המדרש אשר שמה בפי נעמי הוא ע"ד „קבר משפחה" ולא לבני אמונה אחת. וזה לא חדש בספורי התורה גם אברהם קנה אחוזת קבר לבני משפחתו וכן נהגו לעולם אנשי מעלה בארצות הקדם. ראָדקינסזאָהן).

3) המלה „כתובות" היא פליטת הקולמס. והנני להעתיק לך אפס קצהו מאשר כתבתי בהערותי וציוני על הש"ס שמסרתי להם"ם לאצארום בחורף העבר ז"ל שם (ציון 15 לתוספתא נשים): „שאלו תלמידיו את ר' יוסי האיך נשא דוד אחות אשתו? א"ל אחרי מיתת מרים נשאה (ומפני שאין הדבר כן והכתוב מכחיש זאת לכן) אמר ר"י ב"ק שלא היו קדושין גמורים (אבל נ"ז אין הדעת סובלתו כי לא תהיה בת מלך כזונה, אבל האמת הוא כו' וכו') סוטה יא 17—16" עד כאן לשוני. ואתפלא איפוא עליך מדוע יצאת ללקט אורות בסנהדרין הן גם פה ירצו לחפות על עונו ולהפוך בזכותו. ואם לא עלתה בידם לא בי האשם!

4) צדקת בשפטך. ובדבר הרמב"ם אשר ציינת אינם נאים ואינם ראוים הדברים למי שאמרם ולבי יפון אם לו המה — עכ"ם ישתקעו ולא יאמ"ו. — ראָדקינסזאָהן.



Druck ... Pressburg.









